PEQUEÑA BIBLIOTECA HERDER

GIUSEPPE GRANERIS

TEOLOGÍA CATÓLICA Y CIENCIA DE LAS RELIGIONES

TEOLOGÍA CATÓLICA
Y CIENCIA DE LAS RELIGIONES

PEQUEÑA BIBLIOTECA HERDER
15

TEOLOGÍA CATÓLICA Y CIENCIA DE LAS RELIGIONES

por GIUSEPPE GRANERIS

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1961

GIUSEPPE GRANERIS

TEOLOGÍA CATÓLICA Y CIENCIA DE LAS RELIGIONES

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1961

Traducción de JOAQUÍN BLÁZQUEZ, Pbro., hecha directamente sobre la obra original italiana *Teologia cattolica e scienza delle religioni*, de GIUSEPPE GRANERIS, dentro de la serie *Problemi e Orientamenti di Teologia Dommatica*, publicada en 1957 por Dott. Carlo Marzorati Editore, de Milán, Italia

Original de la cubierta por WILL FABER

NIHIL OBSTAT: el censor, José Mª DALMAU, S.I.

IMPRÍMASE: Barcelona, 30 de julio de 1959
JUAN SERRA, Vicario General

Por mandato de Su Excia. Rvma.
ALEJANDRO PECH, Pbro., Canciller-Secretario

© *Editorial Herder, Barcelona (España) 1961*

N.º registro 464-61

ES PROPIEDAD Dep. legal n.º B. 5050-1961 PRINTED IN SPAIN

Gráficas Condal - Clot, 102 y 104 - Barcelona

ÍNDICE

Págs.

Introducción. 7

I. Ciencia de las religiones y teología

1. El cometido de las dos ciencias 9
2. Religión verdadera y religiones falsas 11
3. La trascendencia originaria del cristianismo . . . 15
4. La trascendencia objetiva del cristiano 18
5. La trascendencia subjetiva del cristianismo . . . 22

II. La interpretación geológica de los hechos religiosos

6. La doctrina salvífica en la historia religiosa . . 25
7. La eficacia salvífica en las otras religiones . . . 29
8. La salvación de los no bautizados 32
9. La salvación de los sin Dios 33
10. Fe explícita, oscurecida 36

III. El origen de la religión

11. Teología y origen histórico de la religión 39
12. Revelación primitiva y ciencia de las religiones. 41
13. Los seres supremos de los pueblos no civilizados. 44
14. Los postulados de las interpretaciones científicas. 45
15. Interpretación teológica 48

IV. La naturaleza de la religión

16. Teología, origen psicológico y naturaleza de la religión 51

Págs.

17. Religión y ateísmo 52
18. Religión e irracionalismo 54
19. Irracionalismo y psicología religiosa 57
20. Irracionalismo y teología católica 60
21. Las formas inferiores de religión 64
22. Religión y magia 68
23. Cristiano y misterio 70
24. Plegaria, sacrificio, sacramento, misterio 73

Bibliografía

I. La escuela historicocultural 75
II. Manuales de autores católicos. 79
III. Otros libros 81

INTRODUCCIÓN

La historia comparada o ciencia de las religiones, nacida en la segunda mitad del siglo pasado y sacada de pila por Max Müller, tuvo una juventud belicosa, y su mayor enemiga fue la teología. El motivo de este antagonismo inicial es fácil descubrirlo. El teólogo se había siempre considerado en el vértice del saber humano; y la nueva ciencia pretendía destronarle, erigiendo un plano superpuesto en el edificio de los doctos. Pero había algo peor. La recién llegada se presentaba como el último paso en la progresiva «laicización» del mundo científico. Cada rama del saber, se dijo, fue antes un capítulo de la teología; luego, cada una de las ramas fueron separándose del árbol teológico y se constituyeron en otras tantas ciencias autónomas; ahora le toca el turno a la última rama, o, mejor, al tronco mismo de la planta, que debe «laicizarse» liberándose de los prejuicios inveterados: la ciencia de las religiones será la joven heredera laica de la vieja teología clerical.

Esto hubiera sido suficiente para crearse la enemiga de los teólogos de todas las religiones. Pero para el teólogo cristiano y católico se daba todavía una agravante. Para él la única religión verdadera es el

cristianismo, que se eleva sobre todas las demás a alturas de vértigo; él no puede sentir interés por ninguna otra religión; todo lo más podrá servirse de ellas como de sombras para dar mayor realce a la trascendencia cristiana. En cambio, el estudioso de la ciencia de las religiones había nacido con propósitos equiparantes; con diversos matices, incubaba el deseo de abatir la posición teológica en la medida en que ésta exige situación de privilegio para la propia religión.

No hay pues que maravillarse si, durante casi medio siglo, las dos ciencias se miraron con recelo. Aquéllos fueron los tiempos heroicos de la joven ciencia, la cual se creyó llamada a dar la última batalla al cristianismo y a su teología. A esta actitud descarada y agresiva respondieron los teólogos en un principio con una despreocupación afectada [1]; después creyeron oportuno mirar un poco de cerca a la nueva enemiga, y la hicieron objeto de alguna alusión en sus tratados apologéticos y en los perfiles históricos de sus especulaciones.

Nosotros nos proponemos aquí examinar la posición recíproca de ambas ciencias, partiendo de puntos de vista generales para pasar después a problemas cada vez más determinados. Ninguna reseña de tales problemas podría tener la pretensión de ser completa. De cada nueva noticia histórica, de cada nueva doctrina, de cada nueva escuela pueden nacer problemas nuevos. Tocaremos sólo aquellos que hoy nos parecen más urgentes.

---

1. También los teólogos protestantes se mostraron hostiles. El mismo Harnack se opuso a la nueva ciencia en un famoso discurso académico de 1901.

I. CIENCIA DE LAS RELIGIONES Y TEOLOGÍA

1. *El cometido de las dos ciencias*

Miradas las cosas por encima, parecerá que teología y ciencia de las religiones están destinadas a ignorarse recíprocamente para siempre. En efecto, la teología se presenta como obra de sistematización del depósito de nuestra fe, y por ende parece no tener ningún contacto, o al menos que no debe padecer ningún perjuicio al ser cotejada con la ciencia de las religiones, porque ésta, en cuanto se ocupa de religiones no cristianas, se mueve en un campo extraño a nuestra teología; y si después quiere incluir en su órbita también al cristianismo, deberá limitarse a considerar su vida externa, y, por tanto, tendrá fáciles relaciones con la historia eclesiástica, pero no con la teología, que permanece encerrada en el núcleo más íntimo de nuestra religión, donde el cristiano vive su fe.

Es, sin embargo, fácil caer en la cuenta de que este motivo de mutuo ostracismo nace de una doble mutilación: mutilación de la teología, como si ésta se ocupara exclusivamente de la lógica interna del sistema; mutilación de la ciencia de las religiones, como si ésta debiera pararse en la superficie del hecho religioso. Ninguna de las dos disciplinas se resigna a permanecer encerrada en tan estrechos confines.

La ciencia de las religiones no puede llamarse completa hasta que haya traspasado la corteza del

fenómeno y llegado a aquellos estratos más profundos, donde entra en contacto necesario con la filosofía; y a través de la filosofía le es imposible no sentir el hálito de la teología.

La necesidad del encuentro aparece incluso más clara mirándolo desde la vertiente de la teología. Ciertamente, es lícito pensar en una ciencia teológica encerrada toda en sí, ocupada toda en la arquitectura del propio castillo dogmático, toda tensa a la armonía interna del sistema. Ésta será la teología pura; pero quizá demasiado pura; tan pura como para resultar abstracta en el sentido más pobre de la palabra, es decir, separada con alguna violencia de sus naturales anexos, conexos, integrantes. La teología cristiana no se agota en un aglomerado de proposiciones metafísicas, de principios éticos, de reglas técnicas para los procesos ascéticos y las ascensiones místicas; trabaja también sobre proposiciones que afirman hechos históricos, o al menos tienen conexión con acaecimientos históricos; y éste es un terreno en el que es casi imposible mantenerse aislados.

Semejantes contactos han acaecido siempre, incluso en los siglos felices de la tranquila escolástica, pero entonces éstos podían representar un artículo de lujo o una curiosidad elegante; hoy, en cambio, se imponen como poco menos que necesarios; porque, nacida y crecida la ciencia de las religiones, el cristianismo se encuentra envuelto en esta nueva ciencia y puesto en contacto, diría casi forzado, con todas las religiones históricas y con todas las interpretaciones doctrinales del fenómeno religioso. Sería por tanto extraño, y también peligroso, que, mientras todos se afanan en comparar la religión cristiana con las otras, el teó-

logo católico permaneciese mudo y ausente. Es necesario que también él adquiera conocimiento del nuevo y vasto ambiente que se ha creado en torno a su ciencia; es indispensable que fije la propia posición frente a los problemas que surgen de tantos contactos y comparaciones nuevos; y esto no sólo a título de erudición y de polémica, sino por una necesidad interna a la telogía misma, porque, si la verdad es una y si el pensamiento no tolera contradicciones, debe nacer espontáneo en el teólogo el deseo de cerciorarse de si existe y cómo la concordancia entre lo que él afirma del hecho religioso y lo que en el mismo campo hacen y dicen los demás.

Ni hay por qué creerse que así se reconoce la jactanciosa superioridad de la recién llegada sobre la vieja teología. Todo puede hacerse de manera que se dé a entender que se reconoce una ciencia más amplia, no más alta. La teología queda siempre en el vértice; sólo se amplían su base y la esfera de sus comparaciones. Y esto es útil para el teólogo. Está bien que vea cómo otros estudiosos se posesionan de sus fórmulas, las introducen en cuadros más amplios, dispuestos a usarlas y quizá incluso a abusar de ellas Así podrá también sentirse estimulado a limar mej r sus frases para hacer al menos más difícil el abuso.

2. *Religión verdadera y religiones falsas.*

Un motivo grave de la aparente incompatibilidad de las dos disciplinas se manifiesta en el juicio diverso que dan sobre las religiones no cristianas. El estudioso de la ciencia de las religiones mira a todas con indulgente simpatía; el teólogo, en cambio, pronuncia

sobre todas un veredicto inexorable de falsedad. Por consiguiente, nunca será posible una inteligencia entre las dos ciencias.

Así puede hablar el que ve las cosas un poco de lejos; pero, mirando más de cerca, se descubren sinuosidades y matices, en un principio inadvertidos, que revelan que es poco exacto tanto simplismo. El juicio sobre el valor de las otras religiones es quizá el problema teórico más grave que la nueva ciencia plantea a la teología; me atrevería a decir que es la síntesis de todos los problemas surgidos en este terreno. Intentemos aclarar los términos.

Considerando cualquiera otra religión en su conjunto y desde el punto de vista dogmático, el teólogo católico la califica de falsa, al menos en sentido negativo; ya sea porque no contiene todas las verdades de nuestra fe, y por ende es su implícita negación, o bien porque no es aquella única religión que Dios ha revelado e impuesto al hombre.

Pero el teólogo no es tan perezoso como para contentarse con este juicio global. Sabe proponerse el problema de manera más sutil, mirando cada uno de los elementos de las otras religiones. Cada uno de éstos, considerado en sí mismo, puede entonces tener la propia verdad o falsedad objetiva, independiente de la del organismo a que pertenece. Junto a lo falso, e incluso dentro de lo falso, es posible entonces reconocer algo de verdad, que puede presentarse en grados y formas diversos.

No está pues excluido que también fuera del mundo cristiano pueda encontrarse alguna verdad, enunciada en sus términos justos o casi justos. Ésta es la hipótesis más feliz, y es más fácil verla realizada en aquellos

puntos que constituyen la base de la religión natural o, quizá más claramente, la base natural de la religión. Fijemos la atención en un solo punto: el principio monoteísta, que en las escuelas modernas infectadas de racionalismo fue el artículo más firme del credo natural; pero fue también algo mejor en todo el curso de la historia religiosa, en la cual se manifestó frecuentemente en estado de tendencia profunda y oscura y alguna vez incluso en forma de doctrina explícita y clara. Cuando sorprendemos al politeísta o al animista en actitud de reducir a uno todos los espíritus y todos los dioses, al menos en el instante del culto, ¿por qué no hemos de reconocer en él la aspiración del alma humana, que, a través de las turbas fastidiosas de los seres más o menos divinos, busca abrirse un acceso hacia Dios? Cuando asistimos al proceso de reducción monoteísta del panteón egipcio o iraniano, ¿no podemos nosotros abrir nuestro espíritu a la admiración y reconocer a aquellos nobles esfuerzos el valor de la verdad o al menos tributarles la alabanza debida a un afanoso acercamiento a la verdad? Cuando Zarathustra, o quien se vale de él, nos presenta a su Ahura Mazda como dios único, revestido de los más nobles atributos, ¿cómo podemos decir que está en lo falso?

Otras veces, y por desgracia éste es el caso más frecuente, no encontraremos la verdad expresa, sino que sólo la sentiremos latir bajo el pesado envoltorio de doctrinas erróneas y de ritos descompuestos. Es ésta una observación que, tenida presente y aplicada convenientemente, nos preserva de ciertas actitudes de escándalo y nos permite descubrir un valor incluso allí donde a simple vista no se manifestaba. Así, debajo de ciertas barbaries sacrificales, podremos oir la voz exas-

perada de la humanidad, que busca, diría desesperadamente, echar un puente entre sí y Dios. Así también, a través de las fantásticas creaciones mitológicas, veremos transparentarse aquellas mismas preocupaciones intelectuales que todavía hoy atormentan a los pueblos cultos. Nos habituamos así a distinguir el problema de su solución: ésta puede ser infantil e incluso absurda, y, sin embargo, nosotros la recogemos con interés porque vemos en ella una prueba de la sensibilidad del espíritu humano ante problemas nobles y serios; sensibilidad que le atormenta incluso cuando no está en disposición de resolverlos. Quizá Tertuliano habría descubierto aquí el alma naturalmente cristiana que se agita en busca de un camino de salida a través de una maraña de obstáculos.

Hecha la distinción en cuanto al juicio que hay que dar sobre el conjunto de una religión o sobre cada uno de sus elementos, se podrán entender más fácilmente el teólogo y el estudioso de la historia comparada. No queremos, sin embargo, exagerar en sentido optimista, como si el teólogo pudiera imitar a los primeros filólogos entusiastas del siglo pasado que tendían a suprimir, o al menos a acortar, la distancia entre religión verdadera y religión falsa, y habrían querido estrechar a todas las religiones en un abrazo de benévola simpatía. Sabemos que también es posible que la sombra de lo falso se extienda incluso sobre los elementos verdaderos de las *otras* religiones, no sólo por motivo de la contigüidad material, sino también por razón del espíritu que informa todo el sistema, o por el fin a cuyo servicio se somete la verdad. Igual que las virtudes de los paganos se rebajaron alguna vez al nivel de espléndidos vicios, de la misma manera se ha po-

dido decir que las mismas verdades, dispersas en las religiones falsas, tienen sabor de falsedad, y alguno ha llegado a sospechar que han sido introducidas allí por el demonio, con ánimo mentiroso, para engañar mejor a los incautos. Pero razonando así se abandona el terreno del examen de los elementos y se vuelve al juicio global, del que habíamos partido.

3. *La trascendencia originaria del cristianismo.*

Otro motivo que debería cerrar al teólogo el ingreso en la ciencia de las religiones es la posición privilegiada que él reconoce al cristianismo. Los privilegios son tales, que rompen la unidad del objeto de esta ciencia: *privilegio del nacimiento*, por virtud del cual el cristianismo se niega a ser considerado como el producto de contingencias históricas y se adscribe orígenes divinos, quebrando la continuidad de aquella línea de evolución que la religión habría seguido por mero impulso de la conciencia humana; *privilegio de naturaleza*, que consiste en estar por encima de todas las otras religiones por la novedad y la superioridad del contenido doctrinal, ético, ritual; *privilegio de ejercicio* (o psicológico) por el continuo influjo que la gracia divina ejerce en el alma cristiana en todo el desarrollo de la vida religiosa. Son tres trascendencias *(originaria, objetiva, subjetiva)* que parecen prohibir e imposibilitar al teólogo el acceso a la ciencia de las religiones porque le obligan a romper, en tres sentidos, la unidad del cuadro.

Ante tales temores, los teólogos se ven obligados a fijar con precisión posiciones, y lo hacen declarando la propia doctrina acerca de la trascendencia que ha de

reconocerse al cristianismo; trascendencia que, para hacer honor a su nombre, no sólo niega la perfecta igualdad, sino que ni siquiera se contenta con la simple superioridad.

Y, lo primero de todo, los teólogos rechazan cualquiera avenencia relativa a la trascendencia *de origen*, al no poder admitir ni el origen puramente humano del cristianismo, ni el origen directamente divino de las religiones falsas. Son antiteológicas todas las condescendencias con aquellas doctrinas que tienden a considerar las *otras* religiones como hermanas, o iguales o menores, del cristianismo, como ramas brotadas del mismo árbol, o como líneas paralelas de diversa longitud, o como puntos intermedios en la misma línea de evolución. Todas estas hipótesis son rechazadas, tanto si apelan exclusivamente a las facultades humanas naturales (naturalismo evolutivo) como si postulan una continua, positiva, directa, aunque varia, intervención de Dios (sobrenaturalismo universal).

Sin embargo, el teólogo no niega el concurso humano en el nacimiento del cristianismo, ni tampoco niega *a priori* alguna acción de Dios sobre la vida religiosa de toda la humanidad.

El primero de estos puntos es fácil de entender, y es tradicional en nuestras escuelas. Ningún padre de la Iglesia y ningún escolástico ha pensado jamás que Dios haya impuesto al hombre una religión con violencia, como algo artificial y heterogéneo a nuestra naturaleza. Al contrario, la divina Providencia ha injertado tan bien el cristianismo en nuestra historia, que a los ojos de observadores distraídos ha podido parecer obra del hombre; y a una mirada más atenta revela ciertamente su origen divino, pero deja entender también

que gran parte de aquella acción divina ha pasado a través del espíritu humano. En este hecho descansa la confianza de nuestros teólogos en los llamados argumentos de conveniencia, con los que demuestran que el cristianismo, incluso en sus elementos revelados y positivos, está en profunda armonía con las mejores aspiraciones y con las sanas costumbres del género humano.

Más delicado es, en cambio, el segundo punto: en qué sentido y con qué límites puede admitirse el influjo de Dios en las religiones falsas. Hay que excluir ciertamente y de modo absoluto que Dios haya revelado los errores y haya impuesto los ritos inmorales contenidos en ellos; pero es igualmente cierto que al gobierno providencial de Dios no puede sustraerse nada, ni siquiera las páginas más ignominiosas de la historia religiosa de los gentiles. ¿De qué modo ha podido (o debido) ejercerse esta acción divina? Es difícil dar una respuesta categórica y universal, y por eso se advierte aquí cierta libertad y variedad de opiniones. Los teólogos de talante pesimista podrán enseñar que la Providencia se ha limitado a una actitud negativa dejando que los gentiles se precipitasen de abismo en abismo, a fin de que, conocida por experiencia la propia miseria e incapacidad, se dispusiesen a estimar y a aceptar el auxilio de Dios, que habría venido después a salvarlos. Una tendencia más optimista podrá llegar hasta admitir que Dios ha ejercido también algún influjo positivo y directo sobre los elementos verdaderos y sanos de las religiones falsas, sea para impedir el total embrutecimiento de los pueblos, sea para encaminarlos mejor hacia el cristianismo. Ciertamente, esta acción se explica de manera que no incluye una

positiva colaboración divina a los absurdos e inmoralidades incorporados a aquellas religiones. Finalmente, todos, pesimistas y optimistas, deben admitir que sobre la historia religiosa del género humano ha podido ejercerse un influjo divino y positivo, si bien indirecto y lejano, a través de la acción, aun cuando débil e inadvertida, de la revelación primitiva; cuyo impulso inicial pudo prolongar la propia eficacia incluso en los que tenían oscurecida o habían perdido la memoria de su primera fuente.

4. *La trascendencia objetiva del cristianismo.*

También a propósito del *contenido* afirma el teólogo la trascendencia del cristianismo, que ha sido enriquecido por la revelación con verdades inasequibles a la razón humana. Pero entre los cultivadores de la ciencia de las religiones no falta quien recoge materiales desperdigados un poco por doquier y nos los presenta como iguales a nuestros misterios y como pruebas de la equivalencia de todas las religiones. Sirva de ejemplo el dogma trinitario, que según nosotros supera las fuerzas de la mente humana y es, por consiguiente, patrimonio exclusivo de la religión revelada, mientras algún cultivador de la ciencia de las religiones pretende encontrarlo fuera de ella, como en la trimurti hindú o en las tríadas babilónicas. Para superar estas dificultades los teólogos pueden servirse de cuatro clases de reflexiones.

La *primera* tarea que les espera es la reexaminación de los materiales históricos con el fin de verificar y medir la coincidencia que se afirma tienen con nuestros dogmas. Este primer paso es indispensable porque sólo

nuestra teología sabe cuáles son los términos exactos de nuestros artículos de fe, ignorados con frecuencia por los cultivadores de la ciencia comparada, o también conocidos por ellos con una aproximación demasiado remota. Así, limitándonos a la Trinidad, sucede que el teólogo puede inmediatamente hacer caso omiso de la trimurti y de las tríadas antes mencionadas porque les falta o la distinción personal o la unidad de naturaleza, dos elementos o condiciones cuya simultánea presencia es esencial a nuestro dogma y cuya ausencia saca a las doctrinas hindúes y babilónicas fuera de nuestro cuadro, suprimiendo así el problema, que nacía de la niebla en que se mueven ciertos estudiosos de religiones no muy versados en teología.

La *segunda* clase de reflexiones advierte que, además de las diferencias que atacan en su propia sustancia a los términos de la comparación, pueden existir otras menos esenciales, menos profundas, menos aparentes y, sin embargo, suficientes para dar un sentido y un valor muy diverso a conjuntos de casi igual construcción morfológica. Estas diferencias, alguna vez un poco sutiles, son descubiertas y valoradas con un examen más amplio y más minucioso, realizado a la luz de tres primados que debería tener siempre presentes quien plantea esta clase de comparaciones. Queremos decir el primado de Dios sobre el hombre, el primado de lo interno sobre lo externo, el primado del organismo religioso sobre cada uno de los elementos. Es decir, el estudioso de la ciencia comparada debería saber que dos actos semejantes o iguales en su aspecto humano, externo, aislado, pueden ser profundamente diversos, sea por su relación con la divinidad, sea por la intención que los acompaña, sea por el significado que

adquieren en el sistema religioso de que forman parte. He aquí un ejemplo. Junto a un moribundo o a un cadáver, el sacerdote católico y el budista tibetano hacen ciertas lecturas rituales que a un ojo inexperto podrán parecer muy semejantes y están, en cambio, muy lejos la una de la otra. El sacerdote cristiano quiere excitar en el moribundo los sentimientos de la religiosidad y la virtud, e invoca después la misericordia de Dios sobre el alma del difunto: todo se desarrolla en el plano de la oración. El bonzo del Tibet, que no sabe nada de alma ni de Dios, podrá también recitar tres o siete veces una fórmula invocatoria del auxilio de Buda y de los *bodhisattva*, pero no logrará jamás levantarse por encima del plano mágico, porque para él la lectura del libro conduce a la salvación, con tal que se la escuche, estando vivos o muertos.

Pero junto a las diferencias se encuentran reales semejanzas; y también éstas son explicables. Aquí viene bien una *tercera* clase de reflexiones, que llevan nuestra mirada a los llamados «pensamientos elementales», es decir, a aquellos temas, a aquellos ritos que son patrimonio común de la familia humana y llenan todo el mundo religioso. No hay que maravillarse pues si este fondo común se encuentra también en la religión revelada. No era necesario, al contrario, parece que habría sido poco razonable, enviar desde el cielo una religión totalmente hecha y completa, compuesta de elementos totalmente nuevos, sin tener en cuenta las predisposiciones humanas en el campo religioso. Habría sido una solución de continuidad, una especie de violencia, una desafinación en las armonías providenciales, concebible únicamente en el caso de que el autor de la religión revelada no fuese el mismo creador.

Por ejemplo: nada es más natural al hombre que el deseo de salvarse. Y, porque él ha expresado este anhelo suyo en mil formas absurdas, ¿deberemos nosotros exigir que Dios le imponga una religión que no le salve? Es frecuente entre los humanos el uso de estrechar alianzas y amistades por medio de una comida en común; y esta usanza ha encontrado aplicaciones también en los ritos religiosos de los gentiles. ¿Será esto un motivo para escandalizarnos si Dios se sirve de esta base para insertar en ella un rito sacramental revelado? ¿Y adónde irían entonces a parar los ya mencionados argumentos de conveniencia, que se leen incluso en las *Sumas* de los grandes maestros en teología, y traen todo su valor de poner en evidencia la concordancia de las instrucciones cristianas con las tendencias naturales de nuestra alma, con los usos de los pueblos, con las propiedades de las cosas?

Estas últimas palabras nos sugieren indicar una *cuarta* clase de reflexiones, que es sólo un ahondamiento y una ampliación de la tercera, así como una llamada a algunos pasajes de nuestros grandes teólogos, los cuales enseñan que Dios creador ha impreso su imagen en el hombre y sus vestigios en todo lo creado. Esta imagen y estos vestigios no bastan ciertamente para conducirnos al conocimiento de los misterios divinos sin revelación; no bastan tampoco para darnos de ellos una verdadera comprensión después que nos fueron revelados. Sin embargo, después de la revelación pueden servir como débiles imágenes que nos ayudan a formarnos de ellos una idea aunque sea imperfectísima, y antes de la revelación pueden hacer las veces de remota e inadvertida propedéutica para las futuras enseñanzas divinas. Es precisamente a pro-

pósito del misterio trinitario que teólogos como Agustín, Tomás, Bossuet especulan sobre las huellas divinas impresas en el mundo y en el hombre. En esta consideración, el gran obispo francés parece dejarse transportar de su ímpetu oratorio, y exclama: Yo no oso trasladar a Dios lo que he visto en la criatura; pero de ésta, ayudado por la fe, yo me levanto y emprendo mi vuelo; la contemplación de lo que Dios ha puesto en mi alma cuando la ha creado a su semejanza me ayuda a realizar el primer esfuerzo [2]. Es cierto que no todos son capaces de los vuelos de Bossuet, pero sobre las huellas divinas que él descubría claramente pueden haber caminado pueblos e individuos, llegando sin saberlo a ciertas semejanzas y coincidencias que a nosotros parecerán fortuitas y a algunos pudieron parecer demoníacas, pero que no dejan de ser providenciales.

5. *La trascendencia subjetiva del cristianismo.*

Además de en el origen y en el contenido, el cristianismo se gloría todavía de una tercera forma de trascendencia, que hemos llamado *subjetiva* porque se realiza en el sujeto que practica la religión. Es la trascendencia de la *gracia*, que continuamente promana de Dios, ayuda a los fieles en el cumplimiento de los deberes cristianos, los eleva al orden sobrenatural.

Aquí las cosas están menos definidas que en los primeros modos de trascendencia. Para hacer un poco de luz es necesario aprender a distinguir la comparación de las religiones de la comparación de sus secuaces. La confusión de los dos aspectos del problema

2. Bossuet, *Élévations à Dieu*, 2ª semana, elevación séptima, Lethielleux, 1900, p. 56.

es fuente de muchas incertidumbres. El cristianismo (en su plena realización, que tiene lugar en la Iglesia católica) es la sede social y oficial de los medios ordinarios de la gracia; lo cual no puede decirse de ninguna otra religión. Es, por tanto, indiscutible que nuestros sacramentos son signos eficaces de efectos trascendentes, y que esta eficacia falta en los ritos de todas las demás religiones. Pero los teólogos saben también que Dios no se ha prohibido comunicar sus favores, incluida la misma gracia sobrenatural, por vías extraordinarias, fuera de los confines visibles de la sociedad privilegiada. Como es posible vivir dentro del ámbito del cristianismo sin participar plenamente de su vitalidad, así puede acaecer que reciba algún favor divino también aquel que vive fuera de la cerca oficial. La división se refiere pues a las religiones, no a sus secuaces.

He aquí entonces que nace un problema sutil: ¿qué relación debe o puede existir entre los divinos auxilios individuales y la falsa religión de quien los recibe? A este propósito es fácil encontrar alguna incertidumbre entre los mismos teólogos, quizá porque el problema no es de aquellos a los que están habituados a prestar mayor atención. Nos parece, sin embargo, que su pensamiento puede compendiarse en pocas frases. La relación puede concebirse en términos de oposición, de dependencia, de utilización.

La teoría de la *oposición* neta es la más radical y más clara. No ve posible alguna gracia divina, sino como parte integrante de una verdadera y propia conversión, es decir, de un proceso psicológico que, mostrando al infiel la falsedad de su religión, le oriente y le lleve al cristianismo. Cierto, el favor celeste, cuanto

más se acerca a la justificación del sujeto, tanto más necesariamente contiene o requiere la fe, y por ende está en oposición con todos los errores en materia de religión. La doctrina atenúa su radicalismo, pero pierde también un poco de su claridad, cuando admite que la recusación de las falsedades puede quedar ignorada e implícita en la buena fe del favorecido por Dios. Sobre este punto volveremos más tarde, al hablar de la salvación de los infieles.

La hipótesis de una *dependencia* completa y sin discriminación, algo así como que Dios comunica sus favores haciéndolos depender del ejercicio de una religión cualquiera, chocaría de manera demasiado violenta contra la lógica, porque en último análisis pondría en Dios mismo la indiferencia religiosa que es hija del escepticismo. Sería, en cambio, aceptable si quedase restringida a los elementos no falsos ni inmorales incorporados en una falsa religión; pero entonces se cae en la hipótesis siguiente.

Menos tímida que la primera y menos despreocupada que la segunda es la teoría de la *utilización*, la cual no exige que el don de Dios aparezca completamente separado del conjunto religioso en el que viene a insertarse; basta que el punto de encuentro no sea falso o inmoral, o que la inserción no implique el sello divino sobre la falsa religión. Esta doctrina reconoce pues, la posibilidad de una utilización directa de las partes sanas de un organismo enfermo, que de esta manera pueden convertirse en puntos de apoyo para la acción de la gracia sobre individuos errantes, pero bien dispuestos. Sobre la base de esta teoría ha sido posible, incluso para un teólogo católico, mirar con benevolencia a un musulmán que, sin renegar el isla-

mismo, afronta la muerte quizá también con cierta veneración por Jesucristo, apoyándose incluso sobre los textos del Corán, que le abren horizontes superiores a los de los legistas mahometanos que le martirizan.

Esta actitud benévola, que permite descubrir en una religión falsa un punto de apoyo para la acción de la gracia, permite también, es más, induce al teólogo católico a adquirir conocimiento de las *otras* religiones, no tanto para hincar los dardos caducos de sus disputas, cuanto para hacerse capaz de aprovechar el terreno apto para la semilla del Evangelio.

II. LA INTERPRETACIÓN TEOLÓGICA DE LOS HECHOS RELIGIOSOS

6. *La doctrina salvífica en la historia religiosa.*

El problema de la gracia nos empuja casi a la fuerza hacia el problema de la salvación. En éste se pueden distinguir dos aspectos: primero, qué prometen las religiones a propósito de la salvación; segundo, cuál puede ser su real eficacia salvadora. El primer aspecto interesa casi exclusivamente a los cultivadores de la ciencia religiosa; el segundo, en cambio, se plantea exactamente al teólogo y puede crear situaciones antagónicas entre los teólogos de las diversas religiones. Tengamos pues separados los dos aspectos del problema, y comencemos por el primero.

El *homo religiosus* es atormentado por la necesidad de salvarse. Una religión que no promete la salvación, no es vital. Pero hay muchas maneras de salvarse. Para

distinguirlas es útil preguntarse: quién, de qué, con qué medio o a base de qué criterio debe ser salvado.

¿Quién debe salvarse? Dos respuestas son posibles: el pueblo, el individuo; dos respuestas que reflejan dos tipos de religiones: el nacional y el universalista; que otros llaman también tipos cerrado y abierto, o también tipos colectivo e individual.

Muchas religiones se adaptan a vivir encerradas dentro de los confines de la comunidad política o nacional. Entonces es fácil que las atenciones de los dioses estén enderezadas más al pueblo, considerado en su conjunto, que a cada uno de los individuos. Es, por tanto, la sociedad la que debe ser salvada; *salus reipublicae suprema lex*, ¡incluso para los dioses! Tal fue el carácter dominante en muchas religiones paganas, señaladísimo en los cultos oficiales de las grandes unidades políticas.

No faltan, sin embargo, incluso en ambientes paganos, tendencias a la salvación personal. Éstas encuentran su terreno apropiado en las llamadas religiones mistéricas, las cuales congregan sus adeptos a base de ritos especiales de iniciación, sin mirar a la nacionalidad del sujeto. También el budismo, en principio, es universalista y promete salvar a cada uno de los individuos.

La gran promesa de salvación individual y universal resuena en el cristianismo, primero a través de la palabra de Jesús y después por la pluma de Pablo, que sintetiza su evangelio en el anuncio del poder de Dios, dirigido a la salvación de todo creyente, sea judío, o griego, o bárbaro... (Rom 1, 16).

¿De qué se busca ser salvado? Es fácil responder: del mal. Pero, puesto que el mal y, por consiguiente,

también el bien pueden reducirse a dos categorías abstractas, como formas vacías dispuestas a recibir cualquiera materia, he aquí que toda religión, todo pueblo, podríamos decir, todo hombre identifica a su modo el mal del que desea ser salvado.

Después de cuanto hemos dicho a propósito del sujeto de la salvación, se comprende que, cuando la salvación está prometida a la colectividad, el mal del que se busca escapar se concreta de preferencia en el mal político, por lo cual salvación resulta sinónimo de independencia en la paz, de victoria en la guerra, y quizá también de conquista y de imperio; y así la diosa Victoria será la gran salvadora.

En cambio, cuando el que aspira a ser salvado es el individuo, entonces el mal y el bien oscilan entre márgenes más amplios y pueden con mayor facilidad adaptarse a la configuración psíquica de los sujetos, en correspondencia con el ambiente social. En una atmósfera edonista y materialista, o aunque sea sólo acuciada por urgentes necesidades terrenas, el acento tiende a posarse sobre males físicos del más acá, por lo cual se invoca con particular insistencia la salvación de la miseria y de la enfermedad; y así los dioses salvadores preferidos son ideados sobre el tipo de la diosa Fortuna y de Esculapio. En un ambiente más preocupado del más allá se espera y se proyecta la salvación en ultratumba. Tal es la salvación budista, que se presenta a nosotros, en un extraño aspecto negativo, como simple evasión del dolor obtenida a caro precio, porque para eximir al hombre del círculo de las reencarnaciones dolorosas le precipita en el abismo de lo impersonal y lo inconsciente. Mejor fue la salvación mistérica, salvación positiva que aseguraba al individuo no sólo la

liberación de las sombras del Hades, sino también una personal supervivencia en el luminoso reino de los puros. Todavía superior es la salvación cristiana, que es liberación del infierno y vida eterna en la casa del Padre nuestro que está en los cielos.

El *medio o criterio de la salvación* viene determinado ora a base de los dos puntos ya considerados, ora en función de otros elementos, entre los cuales tiene el primer puesto el grado de perfección ética dominante en la atmósfera social o cultivada en la conciencia del individuo; perfección que luego tiende a reverter sobre el concepto de los dioses.

El que no tiene mucha estimación por los valores morales está siempre dispuesto a convencerse de que para ser salvos no es necesario mejorarse a sí mismos; basta cumplir ciertos ritos; basta ser un pedante fariseo.

Cuando la preocupación ética se deja sentir, la vía que conduce a la salvación pasa necesariamente a través de la liberación de la forma ética del mal, que nosotros llamamos pecado. Esta liberación puede concebirse en diversos modos reducibles a dos tipos fundamentales que llamaremos *inmunización* y *abstención*. La primera deja al sujeto en poder de sus instintos pecaminosos; no le pide que se abstenga de pecar; al contrario, puede terminar en la rotura de todo freno ético, en cuanto asegura al pecador la inmunidad de los tristes efectos del pecado. Se podría ver aquí la posición trágica del hombre que es atormentado por el ansia de la catarsis ética y desespera alcanzarla. Exasperado y envilecido, se agarra a un remedio peor que el mal: intenta hacer callar la voz de la conciencia adormeciéndose en la convicción de que el fango no hace presa en su espíritu inmunizado. Semejantes eufo-

rias morbosas han podido vivir a la sombra de los cultos místéricos y han buscado alguna vez abrigo en los confines mismos del cristianismo, como sucedió en los tiempos del quietismo. Mucho mejor es la vía de la abstención, que quiere levantar al hombre por encima del pecado impidiéndole cometerlo. Ésta es la vía de la nobleza ética; y es la vía cristiana; la vía inculcada con tanta insistencia por san Pablo cuando con sus desdeñosos *absit (mè génoito)* truncaba todos los subterfugios de las demasiado cómodas inmunizaciones (Rom 6, 1).

7. *La eficacia salvífica en las otras religiones.*

Vengamos ahora al problema que entra precisamente en lo vivo de nuestra teología. El teólogo católico, que desvaloriza con lógica inexorable todas las otras religiones declarándolas falsas, ¿está quizá constreñido por la misma lógica a condenar al infierno a todos los infieles, es más, a todos los cristianos no católicos?

Esta pregunta ha fatigado siempre a nuestros teólogos, pero no siempre de la misma manera, ni siempre con la misma gravedad.

En los primeros siglos de nuestra era, cuando todo el mundo conocido se estaba convirtiendo al cristianismo, la cuestión que se planteaba era la de aquellos que habían muerto antes de haber tenido noticia del mensaje evangélico. En la escuela alejandrina el deseo de acrecentar el número de los salvados fue tanto, que impulsó a algunos a imaginar una evangelización de los muertos en el reino de ultratumba. Esta hipótesis fue, sin embargo, abandonada en seguida, y sólo algún

teólogo protestante o despreocupado ha podido intentar todavía una tímida exhumación.

Después de las herejías, de los cismas, de las reformas que escindieron la cristiandad en varias confesiones, el pensamiento de nuestros teólogos se preocupa de la suerte eterna de los cristianos acatólicos. El problema se concreta en el examen de la conocida fórmula: *extra Ecclesiam nulla salus* (fuera de la Iglesia católica no hay salvación). La aparente rigidez del principio es de algún modo mitigada distinguiendo el cuerpo y el alma de la Iglesia y teniendo en cuenta el grado de culpabilidad del que está fuera de ella. Así se llega a explicar la fórmula y a resolver el problema de modo aquietante. Los cristianos que están fuera de la verdadera Iglesia sin culpa propia están separados de su cuerpo, pero incluidos en su alma, y por ende pueden encontrar salvación.

Por último, las infatigables exploraciones geográficas y el estudio apasionado del atlas religioso universal han puesto a los teólogos frente a multitudes interminables de hombres que no tienen nada de cristianos. Así el problema se ha extendido y agudizado, revistiendo dos formas fundamentales según el grado de ignorancia o de error en que viven los infieles. Distinguiremos los dos grados con dos etiquetas: los sin bautismo y los sin Dios.

Antes de separar los dos grupos establecemos un punto fijo, válido para ambos. Igual que es imposible al teólogo reconocer como verdadera cualquiera otra religión, considerada en su conjunto, así le es imposible admitir que otra religión, por virtud propia, pueda salvar a sus secuaces. Hemos visto, sin embargo, que pueden encontrarse incorporados en toda religión ele-

mentos particulares de verdad doctrinal y de salud ética. ¿Podemos aplicar el mismo criterio a la eficacia salvadora? La comparación claudica y el problema se hace aquí un poco más sutil: todas pueden contener una proposición verdadera, pero no todas pueden conducirnos a la salvación. Aquí nos sale al paso un principio teológico que parece cerrar todo el camino: la salvación no se alcanza sino por medio de Cristo (Act 4, 12). No debemos, sin embargo, dejarnos llevar de la primera impresión. El que está fuera del cuerpo de la Iglesia está por lo mismo fuera de las vías ordinarias, públicas, luminosas que unen el hombre a Cristo y a Dios; pero, igual que puede ser favorecido por vías extraordinarias descendentes, que le traen preciosos auxilios divinos, así no nos parece que se deba excluir que él pueda encontrar abiertas también vías extraordinarias ascendentes que le conduzcan a Dios. ¿Diremos que estas vías no pasan por Cristo? Nos equivocaríamos. Son caminos privados y oscuros, pero marcados también con la sangre de la redención universal. Todo el que llega al puerto, llega a través de Cristo, aunque provenga de países lejanos. No es el punto de partida lo que cuenta; es el de llegada. Mahoma y Buda, Confucio y Laotse pueden haberme enseñado una verdad e inculcado alguna buena norma de vida. Siguiendo estas direcciones, yo camino hacia la luz de Cristo, que me atrae y me puede salvar. Si me salvo, mi salvación habrá sido obra suya. No nos preguntamos pues si las otras religiones o sus elementos, en cuanto tales, pueden salvar al hombre. Al contrario, nos preguntamos si la Iglesia y Cristo son tan fuertes como para atraer a su órbita y conducir a la salvación a aquel incluso que está materialmente ale-

jado: «atraeré todos a mí» (Ioh 12, 32). Dicho esto, dividamos nuestros dos grupos.

8. *La salvación de los no bautizados.*

Bajo la primera etiqueta se cuentan todos aquellos que están fuera del cristianismo y, sin embargo, poseen un conocimiento suficiente de Dios. Aquí el problema teológico se centra en torno a la necesidad del bautismo, que es ignorado o rechazado (de buena fe, por hipótesis) por estos sujetos. Algún teólogo cree poder abrir a estos infieles las puertas del paraíso en nombre de la doctrina tradicional acerca del bautismo de deseo, que, a los efectos de la salvación, puede sustituir al de agua. La cosa, sin embargo, no es tan clara ni tan eficaz como pudiera parecer a primera vista, porque el deseo del bautismo, para obtener el efecto salvífico, debe ir unido a la fe y a la caridad; *el deseo del bautismo que procede de la fe que opera por la caridad;* dos condiciones que pueden esperarse frecuentes en los catecúmenos, pero que es más difícil suponer en quien ignora el cristianismo o, peor todavía, recusa adherirse a él. Se ha buscado entonces superar la dificultad recurriendo al voto (o deseo) implícito del bautismo, en cuanto se ha dicho que tal deseo está contenido en la voluntad genérica de hacer todo lo que Dios manda; voluntad que debe, sin embargo, contener encerradas en sí también las dos condiciones hace poco mencionadas, y que puede subsistir incluso en el que no oyó nunca hablar de cristianismo; es más (añaden algunos), incluso en aquellos que de buena fe lo rechazan. Todos admiten que, cuando esta voluntad alcanza el grado del perfecto amor a Dios,

confiere la justificación, y por ende basta para la salvación, aunque el sujeto no esté bautizado y no formule expresamente el deseo del bautismo. Pero sería arbitrario afirmar o negar que entre los infieles el acto de caridad perfecta sea frecuente. Sabemos que, con el auxilio de la gracia, esto es posible. Acerca de su frecuencia no podemos hacer más que expresar hipótesis y esperanzas.

9. *La salvación de los «sin Dios».*

El problema adquiere todavía más gravedad cuando se trata de aquellos que no sólo viven fuera de la Iglesia y sin bautismo, pero ni siquiera poseen una idea suficiente de la divinidad; de tal manera que parece que les está cerrado aquel acceso a Dios de que habla la Epístola a los Hebreos, donde dice que «sin la fe es imposible agradar a Dios; porque el que se acerca a Él debe creer que Él existe y que es remunerador» (Hebr 11, 6). Las disputas teológicas se agolpan en torno a este texto escriturístico. Los sentimientos de piedad y misericordia de que están animados muchos teólogos les han sugerido dos vías para salvar del infierno el mayor número posible de estos infieles, que están en el nivel más bajo de la escala religiosa.

Una es la vía de la irresponsabilidad; y ésta lleva al limbo. Se ha pensado que gran número de idólatras ignoran a Dios sin culpa propia; y por ende se ha llegado a la conclusión de que ellos, aunque sean adultos, se encuentran en las condiciones de los niños muertos sin bautismo y sin conocimiento alguno de Dios, y también sin ninguna responsabilidad personal por estas dos deficiencias. Se ha observado, empero,

3 — Gracelis

que asemejar los adultos a los niños es un poco violento, y que el limbo es un término medio, (quizá) más cerca de la perdición que de la salvación. Además, hay que observar también que para garantizar a muchos idólatras esta media salvación sobre tal base es necesario unir en ellos, a la irresponsabilidad de la ignorancia religiosa, la irresponsabilidad también en el campo ético, frente a la ley natural; lo cual es muy difícil de admitir, tanto en teología como en psicología.

La otra vía está caracterizada por el conocimiento confuso e implícito; y ésta debería conducir hasta el paraíso. Se razona sobre el elemento formal de la idea de Dios [3], y que se afirma que ese elemento está presente en cada hombre, y que, cualquiera que sea el modo como después se reviste o se rellena, puede bastar a los fines de la salvación. Se insiste especialmente sobre su vestidura o contenido moral. En todo pueblo, es más, en todo individuo humano, con tal que no sea un ser monstruoso de la humanidad, está viva la categoría del deber, más aún, la conciencia de algún deber determinado. Existe pues el conocimiento y la confesión de algo que trasciende al hombre; y este *algo* es religioso, es divino por necesidad objetiva, aun cuando el sujeto no lo advierte, es más, incluso si lo niega. La preocupación moral es objetivamente teísta, y lo mismo que llevó a Kant a los pies del trono de Dios en adoración emocionada, así basta de por sí para hacer que crean en Dios todos los que la comparten.

Esta doctrina es consoladora, pero no está exenta de inconvenientes, ni recoge muchos sufragios entre los teólogos de alguna significación.

---

3. Sobre este punto volveremos más adelante (número 17).

Y, ante todo, se le oponen *dificultades* que llamaría de orden psicológico. La que aquí es llamada fe oscura, amplia, implícita no parece responder a lo que en psicología se llama fe, y mucho menos a la fe en Dios necesaria para salvarse. El sentido del deber no coincide con este acto de fe. Aquel sentido, es cierto, tiene sus raíces en el orden cósmico y, por él, en Dios creador; y, por tanto, partiendo de la conciencia ética y remontando con exactitud lógica la serie de las causas, se llega a Dios. Todo esto es muchísima verdad; pero es también verdad que el que está en el primer peldaño no está todavía en lo alto de la escala; mucho menos si se niega a subir. Podemos pues decir que el sentido moral estimula al hombre a moverse hacia Dios y le allana el camino para la fe, de la cual es un antecedente (o un consiguiente) lógico y metafísico. Pero, si no queremos confundir la lógica y la metafísica con la psicología, no podemos decir que equivalga a la fe. Así como nuestra voluntad, aun obedeciendo a su radical tendencia al bien, puede hacer el mal, así el entendimiento humano, aun adhiriéndose a principios que lógicamente desembocan en el campo de la fe, puede no llegar a la fe. Alguno piensa eliminar esta posibilidad diciendo que aun el que recusa (o es incapaz de) seguir el camino de la lógica tiene a lo menos la fe *en voto*. Pero esta expresión parece a otros contradictoria. Se puede hablar del bautismo o de la comunión *en voto*, porque incluso a quien tenga un verdadero deseo puede faltarle la posibilidad del rito exterior; se puede hablar incluso del voto o del deseo de extender el propio conocimiento de las verdades de la fe; pero es difícil concebir un verdadero deseo de la fe sin creer ya algo. El que de verdad quiere creer, cree. Sabemos que

se ha hablado mucho de la voluntad de creer, pero esta expresión no contiene nada de todo lo que los teólogos esperarían y desearían llamar fe en voto.

De índole más estrictamente *teológica* es la segunda clase de reproches que se hacen a esta doctrina, y se pueden reducir al hacer caso omiso de la sobrenaturalidad del acto de fe. El sentido del deber es un hecho psicológico natural. No decimos que no pueda ser elevado al orden de la gracia, pero esta posibilidad parecen olvidarla con demasiada frecuencia los autores a que aludimos, y así resulta problemática su conformidad con las fórmulas teológicas según las cuales, en lo que se refiere a la salvación, no basta una fe cualquiera, sino que se requiere una fe sobrenatural. Este defecto puede seguir subsistiendo aun cuando del sentido moral se llegue, mediante conclusiones lógicas, a la existencia de Dios, porque estas argumentaciones no exceden la capacidad natural de la mente humana. Cierto, puede injertarse aquí el proceso de la gracia, pero cuando esto acaeciese sería inconcebible en los adultos sin un acto de fe verdadera y propia.

10. *Fe explícita, oscurecida.*

Esta doctrina está considerada, por tanto, más misericordiosa que sabia. Todavía podemos quizá reconocerle un mérito, en el que no parecen haber pensado mucho sus autores; y es el de reclamar la atención sobre el hecho de que gran parte de la humanidad, incluso pagana, viene impulsada por la voz interna de la conciencia moral a la fe explícita en la existencia de Dios y en su providencia remuneradora y salvadora, que son los dos puntos de partida de la fe indicados en

el texto de san Pablo antes mencionado. Desgraciadamente, estas dos convicciones son con frecuencia oscurecidas por errores concomitantes, pero es raro que sean completamente destruidas. Con esta averiguación no se ha resuelto todavía el problema, pero se ha contribuido quizá a aclararlo y a ponerlo en términos más afines a la realidad histórica. Los casos de moralistas ateos son raros, incluso entre las plebes confucianas y budistas; son, en cambio, numerosos los adoradores, más o menos inmorales, de los dioses, de los cuales esperan premios o temen castigos. Entonces el problema más angustioso no es saber si el ateísmo consciente equivale a un teísmo inconsciente, sino más bien si las persuasiones de aquellos pueblos, tan imperfectas y mezcladas con errores, permiten decir que ellos creen en Dios remunerador. El problema cambia, por tanto, un poco de aspecto: no se trata ya de fe inconsciente e *in voto;* se trata en cambio de una persuasión explícita, aun cuando oscurecida. Las más recientes investigaciones etnológicas parecen justificar cierto optimismo en cuanto, bajo las figuras de muchas divinidades paganas, no parece imposible reconocer los rasgos esenciales de aquel Dios que la tradición teológica, partiendo de san Pablo, considera como el contenido mínimo de la fe salvífica. Tienen, por tanto, los teólogos una razón justa para consagrar una parte de su estudio a aquellos seres supremos que la ciencia de las religiones tiende a poner cada vez más ante los ojos, y que quizá podrían convertirse en apoyos de doctrinas misericordiosas mejor fundadas que las que descansan en la fe de los ateos.

Hay que observar con todo que, aun admitido todo esto, quedaría todavía por garantizar la sobrenaturali-

dad de una fe reducida a la mínima expresión. El problema es sutil y se le han dado dos géneros de soluciones: colectivas e individuales.

Entre las soluciones colectivas mencionamos la que coloca la sobrenaturalidad en el origen histórico de aquellas convicciones en cuanto las hace siempre depender de la revelación primitiva. Esta solución no satisface a todos los teólogos, sea porque sólo una doctrina fideísta puede afirmar que la presencia actual de aquellas verdades en medio de cada uno de los pueblos se debe siempre a la revelación más bien que al trabajo de la mente humana, sea porque la sobrenaturalidad originaria de la revelación no basta para garantizar la sobrenaturalidad de nuestra adhesión.

Más teológicas son las soluciones individuales, que esperan la sobrenaturalidad de la fe, en cada uno de los casos, de la acción de la gracia que Dios derrama sobre determinados individuos. El principio inspirador de estas doctrinas es el anunciado por santo Tomás cuando dijo que si alguno creciese en las selvas y entre los animales brutos, de manera que no recibiese ninguna noticia de las verdades de la fe, y sin embargo siguiese fielmente los preceptos de la razón haciendo el bien y evitando el mal, Dios proveería a su salvación, o por vía de ilustración interior, o por obra de algún maestro extraordinario. Vías internas o externas, por tanto, pero siempre individuales [4].

Se dirá que este género de soluciones es más misterioso que el problema. No negamos su índole misteriosa, pero nos preguntamos también si es posible remover de este campo todo misterio. Todas las cuestio-

---

4. *De Veritate* 14, 11, 1m.

nes que se refieren a la gracia tienen puntos oscuros. No nos maravillemos de ello; el misterio nos rodea por todas partes, se hace más denso en el campo religioso y se oscurece a un punto máximo en el presente problema. ¿Es esta oscuridad quizá la que estimula a los estudiosos? Por fortuna Dios se ha reservado la solución: *mihi iudicium;* por lo cual cada hombre puede descansar en lo que asegura san Pablo: *el que me juzga es el Señor...* (1 Cor 4, 4), y no los sabios. Así lo enseña nuestra teología. Al teólogo le basta que su solución se muestre de acuerdo con los principios que dominan este problema; y éstos son tres: primero, la voluntad salvífica de Dios, verdadera y universal; segundo, la necesidad del acto de fe sobrenatural para la justificación, y por ende para la salvación de los adultos; tercero, la certeza de que al que hace lo que puede Dios no niega los auxilios necesarios para salvarse. Sabemos que estos principios no dicen mucho a los ateos cultivadores de la ciencia de las religiones. Para ellos el problema no es muy importante. Lo que les importa no es salvar o condenar a los infieles; se contentan con indicar en la psicología o en la sociología la fuente ilusoria y morbosa de la necesidad de la salvación.

III. EL ORIGEN DE LA RELIGIÓN

11. *Teología y origen histórico de la religión.*

La alusión a los seres supremos y a la revelación primitiva nos conduce al problema del origen histórico de la religión, problema que ha fatigado de tal manera

a los cultivadores de la ciencia comparada, que los ha hecho casi desesperar de resolverlo. Comenzamos por la posición teológica.

La enseñanza constante de los teólogos sobre este problema puede compendiarse en tres proposiciones. La primera se limita a afirmar una *posibilidad:* dice que el hombre con solas las fuerzas de su razón, reflexionando sobre sí mismo y sobre el mundo en que vive, habría podido llegar al conocimiento del verdadero Dios; y habría podido también idear y practicar formas convenientes de culto; y así se habría dado él mismo una religión humanamente correcta. La segunda proposición advierte que la posibilidad afirmada está muy debilitada por un conjunto de *obstáculos* debidos a diversas fuentes, cuales son: la elevación del objeto que se ha de conocer, que trasciende todo el orden de las cosas sensibles; la debilidad congénita u ocasional de la misma razón, sea en individuos o pueblos determinados, sea en todo el género humano, especialmente a consecuencia del pecado de origen; la corrupción ética, que llega a oscurecer la inteligencia, y le hace bastante difícil el asentimiento a verdades destinadas a traducirse en severas reglas de costumbres. La tercera proposición enuncia un hecho: dice que el hombre, apenas creado, se vio delante del verdadero Dios, que con su misma presencia afirmaba existir y con su voz daba al género humano las primeras enseñanzas. Con este hecho, que nosotros llamamos *revelación primitiva,* no quedaba inutilizada la capacidad natural; al contrario, era socorrida, estimulada, reforzada contra el choque de los obstáculos arriba mencionados.

Cada una de estas tres proposiciones ofrece base para una avenencia, o para un choque, de la teología

con la ciencia de las religiones, pero en diversos planos: la primera en el plano filosófico, la segunda en el plano psicológico, la tercera en el plano histórico. Si tratásemos materialmente separados estos tres planos, temeríamos tener que repetir algunas cosas ya dichas. Para obviar este peligro creemos útil situarnos sin más en el plano histórico, fijando directamente la atención sobre la afirmación teológica de la revelación primitiva, sin privarnos sin embargo de hacer después referencias a las otras proposiciones y a los otros planos cuando lo creamos necesario.

12. *Revelación primitiva y ciencia de las religiones.*

Sobre la afirmación teológica acerca de la inmediata intervención divina en los orígenes religiosos del género humano, la historia es muda. Hablo de la historia que descansa sobre documentos y monumentos, hecha abstracción de la narración bíblica.

Alguna inferencia tratan de hacer las ciencias que sirven de cortejo a la historia, como la prehistoria, la paleontología, la paleoantropología..., pero los pocos restos de que disponen, si son tales que atestigüen alguna forma de religiosidad en aquellos oscuros períodos que constituyen el campo de sus investigaciones, no bastan para garantizar la validez científica de las conclusiones que nosotros esperamos. Hay, sin embargo, quien ha recurrido a estas fuentes para negar, no directamente el hecho, sino la misma posibilidad del hecho afirmado por los teólogos, sosteniendo que el hombre primitivo, cual se muestra a través de sus restos fósiles, debía ser incapaz de recibir y utilizar las enseñanzas divinas. Esta afirmación de incapacidad

ataca también al primer punto de la doctrina teológica, que afirmaba una posibilidad; pero intenta atacarlo sobre una base positiva, no sobre una base filosófica.

Los fundamentos de estas discusiones traen su origen de muy lejos y se salen del campo de los estudios teológicos. Con todo, también es útil al teólogo saber que argumentos como los que se deducen, por ejemplo, de las dimensiones de la caja craneal del hombre de Neanderthal o del Sinanthropus son demasiado inciertos y demasiado débiles para construir sobre ellos la prueba segura de la capacidad o de la incapacidad de los primeros hombres para conocer a Dios o para ser amaestrados por Él. Ha sido oportunamente puesto de relieve que, de algunas particularidades de la estructura somática de ciertas tribus hoy existentes, algún paleoantropólogo podría creerse autorizado a afirmar su incapacidad de hablar, de pensar, de razonar, Y, sin embargo, nosotros comprobamos que hablan, piensan, razonan. Es insuficiente, por tanto, el criterio anatómico a base del cual se pretende negar a los primeros representantes del género humano la capacidad de recibir la revelación y de utilizarla.

Mayor interés tienen para nosotros los argumentos, en pro y en contra, inferidos por aquel otro sustitutivo o prolongación de la historia que se llama etnología, que buscan proyectar luz sobre nuestros orígenes a través del estudio del estado actual de aquellos pueblos que hasta ayer fueron llamados salvajes y hoy suelen llamarse primitivos. Pero ni siquiera sobre esta nueva ciencia podemos hacer pleno hincapié; son demasiados los problemas que le quedan por resolver. Para satisfacer las preocupaciones de los teólogos debería saber responder con certeza a tres preguntas: primera, si en

sus orígenes primeros la humanidad tuvo una religión; segunda, cuál fue el contenido de aquella religión primitiva; tercera, cómo ha nacido y, más precisamente, si el hombre la ha descubierto por sí, o si la ha recibido por revelación divina. Es fácil prever que la dificultad de estos problemas va aumentando del primero al tercero. Es bastante fácil comprobar o inferir la existencia de alguna religión; es menos fácil determinar el contenido; y es bastante difícil, a tanta distancia de tiempo, llegar a conocer cómo ha nacido.

De cualquier modo, se advierte que por este camino parece haberse obtenido definitivamente algún buen resultado. Recordamos tres: dos negativos y uno positivo. Uno es haber cancelado, sin esperanza de reaparición, el período arreligioso y ateo que las escuelas evolucionistas de viejo estilo colocaban al comienzo de la historia. Sobre este punto la joven etnología ha sepultado a la vieja antropología, y ha echado para siempre al mundo de las fábulas más o menos doctas las idolatradas listas de pueblos ateos. El segundo resultado negativo es la eliminación de aquella escala de peldaños fijos que habría obligado a la humanidad entera a recorrer el mismo camino, partiendo de las formas religiosas más humildes, más aún, más grotescas, para subir después de peldaño en peldaño a las formas superiores. Hoy ya no es lícito, por ejemplo, decir que la historia religiosa de cada pueblo tiene que haber tenido su primero, o segundo o tercer peldaño obligado en el fetichismo, en el animismo, en el manismo, en el magismo, en el totemismo, etc.

El teólogo puede ya aprovechar estos primeros frutos negativos del nuevo árbol de la ciencia etnológica. Las viejas posiciones, con la postulada arreligiosidad

inicial del género humano y con el prejuicio de los absurdos primitivos, cerraban el camino a la revelación que, en la narración bíblica, ilumina la cuna de la humanidad. Desembarazado el terreno de aquellos dos vanos fantasmas, se obtiene un cuadro científico e histórico dentro del cual puede encontrar sitio el dato teológico.

13. *Los seres supremos de los pueblos no civilizados.*

El tercer resultado es positivo; y sobre éste debemos pararnos un instante porque nos parece un ejemplo adecuado para aclarar las relaciones entre teología y ciencia de las religiones.

En los últimos años del siglo pasado Andrés Lang, con una resolución que le honra, reclamó la atención de los estudiosos sobre ciertas figuras divinas, hasta entonces olvidadas, que llamó seres supremos y que, como escribía Pettazzoni, están en el «umbral del monoteísmo» y se encuentran «en todas las partes de la tierra en las familias humanas de las razas más diversas» [5]. Es fácil entender que todas las escuelas se lanzaron sobre esta vieja novedad, intentando aclimatarla al propio orden de ideas. Para nuestro fin no es necesario seguir este trabajo de adaptación. Bastará indicar las tres interpretaciones fundamentales, que señalan tres tendencias filosóficas. La primera dice que aquellos seres representan al Dios único *in fieri;* la segunda los considera como el Dios único en vía de disolución; la tercera hace de ellos otros tantos dioses óptimos y máximos, pero estacionarios. Es decir, la

5. R. Pettazzoni, *Dio*, Roma 1922, pp. 84, 349.

primera corriente afirma que los seres supremos son antiguos espíritus agigantados, o, como quiera que sea, son divinidades afortunadas que están elevándose con gran fatiga sobre la turba amorfa de los dioses; son el Dios único *in statu nascendi;* están señalando la puerta de ingreso en el monoteísmo; estudiándolos asistimos nosotros al último paso dado por la humanidad en el proceso de reducción numérica de los dioses. Todo lo contrario dice la segunda teoría, sosteniendo que los seres supremos son el Dios único *in statu moriendi,* en agonía; son reliquias del monoteísmo y señalan la puerta de salida; son antiguos dioses únicos que están muriendo sofocados entre una multitud de dioses recién llegados. La tercera doctrina recorre un camino medio, y nos asegura que aquellos misteriosos seres no están ni naciendo ni muriendo; siempre han estado así; son máximos, y son también estacionarios; su superioridad la deben a la propia constitución interior, que los eleva por encima de los otros dioses, porque estos otros son personificaciones de seres inferiores o de fenómenos particulares, mientras que los seres supremos son la personificación de la bóveda celeste. Como el cielo, mirado en su materialidad, está por encima del mundo entero, así su personificación se eleva por encima de todo el mundo mítico.

14. *Los postulados de las interpretaciones científicas.*

Si ahora se nos pregunta cuál de estas doctrinas es la verdadera, nosotros, antes de responder, preferimos poner en claro los postulados filosóficos, o como quiera teoréticos, conscientes o inconscientes, que subyacen en ellas. Notamos inmediatamente que la primera está

enfeudada en el evolucionismo; la segunda puede inspirarse en el racionalismo; la tercera, tal como la hemos expuesto, está ligada al naturismo. Hagamos breves observaciones sobre cada una de las tres tendencias.

El *evolucionismo* a lo Darwin y a lo Spencer, cultivado y especializado en la ciencia de las religiones por la escuela antropológica, estaba fuertemente asido a la escala uniforme y ascendente, de la que ya hemos hecho mención (núm. 12). Establecida, por tanto, una gradación de valor entre las diversas concepciones de lo divino, el evolucionismo de viejo cuño se creía obligado a hacer recorrer a la humanidad entera toda aquella serie, partiendo de los peldaños más simples y más absurdos para subir después a las formas más dignas y racionales. Y dado que, también para los evolucionistas y para los ateos, el monoteísmo está en un peldaño superior a todo aquel otro amasijo de concepciones de lo divino que llena la vida de los pueblos no civilizados, era necesario concluir que aquellos seres supremos, en los cuales todos ven a lo menos un indicio de monoteísmo, han venido *después* de aquella congerie de absurdos, y que representan un lento conato hacia escalones superiores como aurora de una nueva época religiosa.

El *racionalismo* se movía en un orden de postulados diametralmente opuestos. Aquello que es mejor no ha venido *después;* ha sido *antes*. La humanidad, a lo menos en el campo ético y religioso, y a lo menos hasta el despertar racionalista, no subía, sino que descendía; por lo cual en los siglos que preceden al iluminismo la historia no ha sido una evolución; ha sido un retroceso. Acercándose a aquellos seres supre-

mos con esta mentalidad, el racionalista debía ver en ellos los restos de una antiquísima doctrina monoteísta que estaba apagándose bajo una muchedumbre de errores más recientes.

El *naturalismo* renuncia a la cuestión del *antes* o del *después;* y renuncia también a la graduación axiológica de las diversas formas religiosas porque considera todas las figuras divinas como otros tantos productos ilusorios de nuestra fantasía, que tiende a personificar los objetos que tiene delante, y los personifica con tanta mayor facilidad cuanto más viva es la impresión que de ellos recibe. El valor intrínseco de estas creaciones fantásticas es siempre igual porque es siempre nulo. El mismo proceso que nos dio los espíritus de las plantas y de las fuentes, de las piedras y de cada uno de los astros, nos ha dado también la personificación de la bóveda celeste, la cual se encontró en posición privilegiada. Su elevación y su inmensidad espacial han llevado a los hombres a revestir también su representación mítica con todos aquellos atributos plurivalentes capaces de hacerle aparecer como Dios único (omnipresencia, omnividencia, omnisciencia, omnipotencia...).

Repetimos que aquí no se discute sobre el antes o el después. Así como el cielo perdura inmóvil por encima de nuestro mundo visible y borrascoso, así el ser supremo, que es un ser celeste, es una figura estacionaria, siempre elevado sobre la turba inquieta de los espíritus, de la cual, sin embargo, nunca logra desembarazarse. Ciertamente, mientras se atribuya al naturalismo el valor de un dogma, mientras toda concepción de lo divino deba ser rebajada al nivel de un producto de nuestra tendencia mítica, será siempre fácil,

más aún necesario, considerar los seres supremos como personificaciones uránicas y tenerlos ligados a la bóveda celeste, firmes... como el firmamento.

15. *Interpretación teológica.*

Presentadas de esta manera, en forma esquemática, las posiciones evolucionistas, racionalista y naturista, nos preguntamos ahora cuál debe ser la actitud del teólogo ante el problema en cuestión.

Hay quien cree que el teólogo está obligado a aceptar el esquema de la solución degenerativa, pero sustituyendo al racionalismo con el fideísmo tradicionalista. Esto a primera vista parece exacto. En efecto, también el teólogo abre la historia de la religión con una página luminosa, que luego se entenebrece. He aquí pues cómo la vía teológica corre paralela junto a la racionalista; ambas señalan una decadencia; sólo es diversa la explicación que dan de ella. Una desciende de las cumbres humanas de la recta razón y se pierde en los laberintos de la fantasía; la otra da sus primeros pasos bajo la luz de la revelación divina y después se hunde en los oscuros abismos del pecado. El paralelismo es perfecto, salvo la diversidad de las causas. Puesto ante los seres supremos, también el teólogo debe considerarlos como lejanas reliquias de un pasado luminoso, pálidos recuerdos de la edad de oro en el mundo de la religión.

A poco que se reflexione, se cae en la cuenta de que esta visión es un poco simplista. Para superarla basta pensar en las mutuas interferencias de aquellos tres principios en que hemos sintetizado la doctrina teológica a propósito de los orígenes históricos de la religión. El hecho de la revelación primitiva es indiscuti-

ble; pero las vicisitudes de su conservación tradicional y de su olvido son por demás problemáticas por la continua presencia de aquella capacidad y de aquellos obstáculos de que hemos hablado. Consecuencia de ello es que el teólogo no se siente constreñido a enfeudarse en alguna de las tres tesis; la riqueza de los elementos de que dispone le permite cierta libertad de movimientos que ve posible la realización de hipótesis diversas en armonía con las más modernas opiniones sobre el camino plurilineal de la historia.

Puede ocurrir que un pueblo, en determinado momento, haya descendido tan abajo como para perder todo recuerdo del hecho y toda huella del contenido de la revelación primitiva; y que después se haya encaminado él mismo por la vía ascendente en virtud de aquellas disposiciones que, adormecidas durante algún tiempo, se despiertan luego con renovado vigor. Si en tal ambiente encontramos la idea de un ser supremo, nada nos impedirá reconocer verificada la hipótesis de un monoteísmo en vías de formación. Puede también existir un pueblo en el que la memoria de la antigua luz no esté todavía apagada, pero que esté verdaderamente apagándose hoy; y así nos encontraremos ante un ser supremo en agonía. No excluimos tampoco que pueda existir un pueblo en el cual revelación e invención, tradición y meditación hayan cooperado en el curso de los siglos; y en tal caso nos acercaríamos a la tercera hipótesis, en cuanto el ser supremo de este pueblo y los espíritus o dioses inferiores que giran en torno a él podrían representar frutos perennes de fuentes diversas que no logran aventajarse recíprocamente.

Para admitir la posibilidad de estas tres hipótesis, el teólogo católico no tiene necesidad de salir del cua-

dro de la doctrina católica, ni debe abandonarse a un cómodo e ilógico eclecticismo. Son sus mismos principios los que le garantizan una libertad más amplia que la que disfrutan aquellos que se jactan de una ilimitada libertad de pensamiento. Frente a cada uno de los pueblos, el teólogo puede encontrarse de acuerdo ora con el evolucionista, ora con el racionalista, ora con el naturista, sin adherirse, con todo, ni al evolucionismo, ni al racionalismo, ni al naturismo.

Concluyendo, diremos que los orígenes históricos de la religión han sido dejados en la oscuridad por la historia propiamente dicha; han sido aclarados con luz muy débil por la etnología; y han sido mejor iluminados por nuestra doctrina teológica. Además, ésta es tan rica, que aun abriendo la historia religiosa del género humano con el hecho de la revelación primitiva puede proseguir la investigación de los orígenes históricos de cada una de las formas religiosas sin prejuicios aprioristas que la obliguen a violentar los hechos en nombre del sistema. Las naturales disposiciones y los obstáculos naturales pueden haber creado situaciones muy diversas, que van desde la fiel conservación del patrimonio originario hasta su olvido más completo. Tendremos así la posibilidad de una serie indefinida de inicios religiosos, impresos en las diversas tendencias psicológicas y en las diversas situaciones ambientales; inicios relativos a cada uno de los pueblos, distintos del primer comienzo del género humano.

IV. LA NATURALEZA DE LA RELIGIÓN

16. *Teología, origen psicológico y naturaleza de la religión.*

Hemos tratado por separado los problemas del origen histórico y del origen psicológico porque las dos cuestiones, aun interfiriéndose mutuamente, deben estudiarse con criterios diversos: la investigación de los hechos históricos no obedece a los cánones de los análisis psíquicos. Ya se ha abusado demasiado de esta asimilación. Es, en cambio, más difícil separar el estudio de los orígenes psicológicos del estudio de la naturaleza de la religión, porque las raíces religiosas ocultas en el alma humana están en conexión necesaria e íntima con la estructura de la religión misma. Unimos pues los dos temas.

Que el estudio de la naturaleza de la religión interesa al teólogo es cosa demasiado evidente. Menos clara puede aparecer la necesidad o la conveniencia de que él se ocupe del origen psicológico, porque el problema de los orígenes parecería ya resuelto y agotado en la vía histórica con el hecho de la revelación primitiva.

Pero esto no es verdad, ni siquiera desde el punto de vista estrictamente teológico. En efecto, según hemos notado antes (núm. 11), la misma teología enseña que el hombre, aun sin revelación, habría podido llegar a una forma religiosa verdadera y conveniente, aun cuando sólo natural. La teología exige pues que se estudie también por qué caminos habría llegado la hu-

manidad a tal resultado; caminos que, al menos en su raíz y en su principio, habrían debido ser de índole psicológica. Además, aun viniendo de fuera, la revelación debe encontrar en el hombre el terreno adecuado; pues, si no lo encontrase, haría como la semilla caída entre las espinas y sobre las piedras, que se seca y muere. El teólogo debe pues conocer el *humus* que el creador ha predispuesto para recibir la religión revelada y que, a falta de ésta, encierra todas las posibilidades religiosas de los gentiles.

17. *Religión y ateísmo.*

La ciencia de las religiones, ampliando el horizonte histórico y psicológico, ha llegado incluso a atacar las doctrinas tradicionales entre los teólogos acerca de la naturaleza de la religión. El punto central de estos ataques lo constituye la existencia misma de Dios, en cuanto nuestra teología no supo nunca concebir una religión que no tuviese su fundamento en la idea de Dios, mientras que hoy se ha difundido la moda de admitir incluso religiones ateas. El fundamento de esta nueva tendencia es bastante complejo; sus raíces ahondan en la historia, en la filosofía, en la psicología. Las bases históricas se buscan en ciertos hechos o formas que, como el budismo y otras doctrinas o sectas en la India y en la China, son consideradas extrañas a toda idea de Dios y, sin embargo, suelen enumerarse entre las religiones. Las raíces filosóficas son dadas por todos aquellos sistemas que o son abiertamente ateos, o se paran en los umbrales del ateísmo, o con frecuencia buscan refugio detrás de humildes confesiones agnósticas. La desembocadura lógica de estas corrientes

debería ser la negación de toda religión; pero hay quien se avergüenza de esta negación, por lo cual busca enmascarar la realidad de las cosas hablando de religiones ateas. El fundamento psicológico está oculto en ciertas formas de irracionalismo romántico del que tendremos ocasión de hablar en seguida.

Los teólogos han abierto dos vías para salir de este embrollo. La *primera* consiste en excluir sin más del campo religioso todas aquellas pretendidas religiones, considerándolas como intrusas, dignas todo lo más de una mirada, como falsificaciones de la religiosidad. Esta actitud, que puede parecer demasiado radical, tiene el mérito de la coherencia lógica y la claridad. La *segunda* vía es más sutil; y su sutileza se realiza distinguiendo en la creencia en Dios dos elementos; uno material y otro formal. El material sería el conjunto de los atributos concretos que encontramos en Dios, incluyendo también la personalidad y la misma existencia real y actual; el formal estaría todo él compendiado en la conocida frase del argumento ontológico: *Id quo maius cogitari nequit;* es decir, no contiene nada determinado, y se contenta con una grandeza vaporosa que sigue superando a toda otra, aunque le sean sustraídas la personalidad y la existencia real; por lo cual se reduce a ser un puro ideal, un principio, una ley, un valor todavía no actuado y quizá nunca actuable. Establecida esta distinción, se afirma que la vida religiosa necesita únicamente el aspecto formal de la creencia en Dios, pero no el contenido material; lo cual se expresa también diciendo que no es necesario creer en *Dios*, sino que basta creer en *lo divino;* es decir, basta creer en algo superior, en un ideal cualquiera, con tal de que sea tan grande que se le pueda aplicar la fór-

mula: *id quod maius cogitari nequit*. Siempre que esta fe vaya acompañada de un sentido de reverencia y de una voluntad sincera de dedicación, se tendrá una religiosidad auténtica. Así el concepto de religión adquiere un carácter muy elástico y resulta capaz de acoger muchos productos históricos y psicológicos que deberían llamarse materialmente ateos, pero formalmente teístas o al menos deístas.

Hemos indicado los dos caminos, pero no intentamos equipararlos. El segundo no nos parece aceptable porque, además de ser demasiado sutil y formalista, representa también una inversión total de los conceptos tradicionales. Cambiar el sentido de las palabras puede no ser un gran mal, pero no creemos lícito atribuir la equivalencia religiosa a la afirmación de Dios y a su negación.

18. *Religión e irracionalismo.*

Uno de los ambientes en que las religiones ateas o, mejor, los sustitutivos ateos de la religión logran afirmarse con mayor tenacidad es el irracionalista, en el cual corre con frecuencia a sumergirse el pensamiento moderno como para reanimarse de la extenuante fatiga que le había sido impuesta por el racionalismo. En este terreno descubrimos, por tanto, aquellos fundamentos psicológicos de las religiones ateas que apenas hemos indicado en el artículo precedente. Pasamos ahora a la investigación de los motivos que impulsan hacia el irracionalismo a la ciencia de las religiones.

El primer impulso nace del deseo de sustraerse a la obra demoledora de la filosofía moderna. Leyendo la *Crítica de la razón pura* muchos creen ver derrumbarse

en verdad todas las pruebas tradicionales y racionales de la existencia de Dios; y no se sienten tranquilos ni siquiera con las concesiones que serán luego hechas a través de los postulados de la razón práctica; por lo cual, para salvar la religión del naufragio, la trasladan del plano de la racionalidad al plano de lo irracional, ciertos de encontrar allí un asilo seguro contra la piqueta de la crítica.

La segunda invitación al irracionalismo la da la preocupación de sustraer el sujeto religioso a los peligros de aquella frialdad, de aquella aridez, de aquella compostura farisaica calculada que suelen acompañar a la religión puramente racional.

El tercer motivo irracionalista es la necesidad de salvar la herencia de ciertas corrientes reformadoras que en la fiducia ciega, en la angustia horripilante, en el desorden del sentimiento y de la emoción buscaban el renacimiento de la que fue llamada la primitiva experiencia cristiana, como antigua fuerza viva hoy sofocada por el peso muerto del racionalismo escolástico.

La cuarta causa es la intolerabilidad de la ortodoxia; ortodoxia de pensamiento y de acción, fijada en el credo y en el decálogo. Las vías irracionales nos conducen al misterio, sí, pero su misterio permanece inasequible, refractario a cualquier formulación, incapaz de revelarnos un dogma que creer o un mandato que observar. Cada uno vivirá pues el misterio a su modo, dejándose penetrar e impresionar por el estremecimiento de lo desconocido; pero quien intentase traducirlo en fórmulas válidas para todos sería acusado de traicionar la conciencia religiosa; la cual, para no perder su misteriosidad sugestiva, debe ser siempre el campo de una vegetación lujuriante y caótica, a modo

de zona oscura que circunda la esfera clara de la racionalidad.

Un quinto incentivo irracionalista, muy del agrado de los cultivadores de la psicología de los pueblos, es rebuscado en la constitución espiritual, en el temperamento psíquico de ciertas razas humanas. Para traer un ejemplo, se dice que el alma alemana tiene necesidad de sumergirse en los abismos oscuros de la realidad, desdeñando las zonas claras y superficiales, preferidas por los latinos. La basílica romana y la catedral gótica, Dante y Goethe, la serenidad intelectual de santo Tomás y la angustia de Kierkegaard, el esquematismo racionalista y los tormentosos desmelenamientos románticos son otros tantos índices de dos almas diversas, de las cuales una sacrifica el misterio a la luz, la otra sacrifica la luz al misterio.

Todavía queremos indicar una sexta fuente de sugestiones irracionalistas, que en realidad subyace a varios de los motivos ya examinados y casi se confunde con ellos. Es el pretexto de la dignidad de Dios, que se quiere, según se afirma, proteger escrupulosamente de las profanaciones racionalistas. Y aquí podemos distinguir dos géneros de escrupulosos: los unos temen rebajar a Dios aunque sea sólo personificándole; los otros no se inquietan sino ante el antropomorfismo. La luz racionalista, se piensa, con su predilección por los contornos definidos, primero personifica a Dios, luego le representa en figura humana, descendiendo así, por dos escalones, de las alturas divinas a las bajuras mundanas.

19. *Irracionalismo y psicología religiosa.*

Es evidente que nuestros teólogos, habituados a las claridades doctrinales del catolicismo y fuertemente anclados en la personalidad divina, no pueden poner buena cara a las penumbras irracionalistas, en las cuales apenas ven agitarse un fantasma divino. No creemos, con todo, que sean inútiles algunas observaciones, dirigidas a aclarar el sentido de esta oscura doctrina.

Para no aumentar inútilmente el escándalo, puede ser útil recordar que irracionalidad no es sinónimo de irracionabilidad y menos aún de falsedad. Lo irracional de los modernos estudiosos de la religión se acerca al de los matemáticos, los cuales pronuncian este término sin tono alguno de desprecio. Decimos más: no es raro que bajo el nombre de irracional se quiera presentar algo superior al mundo de la razón, en cuanto no puede ser deducido, sino sólo intuido y la facultad intuitiva es estimada por encima de la razón porque capta objetos que son inasequibles para ésta.

Cualquiera que sea el puesto que se asigne a lo irracional, resulta siempre difícil definirlo, porque equivale a lo indefinible... ¡por definición! Podemos intentar hacernos alguna idea igualándolo a aquello que quedaría de nuestra religión si le sustrajésemos todo aquello que está traducido o es traducible en fórmulas claras y exactas, dogmáticas o morales. Nos quedaría aquel sentido vago de reverencia, de admiración, de temor, de terror, de alegría... que se puede experimentar frente a un misterio impenetrable, que nos subyuga con su sola oscuridad, y que respondería a lo que hemos oído llamar elemento formal del concepto de Dios, vaciado de su contenido material.

Que la religión es sólo esto, no puede admitirlo el teólogo católico. La tentativa de trasplantar a nuestra teología las nebulosidades irracionalistas y románticas de la teología alemana y luterana debía necesariamente frustrarse porque llevaba implícita la muerte de todos nuestros dogmas, de los cuales, aun siguiendo recitando las fórmulas, se negaba la realidad de la sustancia. Esta premisa, sin embargo, no quita que el teólogo católico esté hoy como constreñido a preguntarse qué puede haber ocurrido para que tantos irracionalismos, no sólo hayan sido afirmados y con frecuencia supervalorados por los cultivadores de la ciencia de las religiones, sino que hayan podido en verdad acumularse en torno al núcleo racional de la religión.

La respuesta no parece difícil. La religión, aun teniendo una base y un contenido racional, no puede vivir la plenitud de su vida en los estrechos confines de la razón. Siempre que los pensadores racionalistas se han propuesto encerrarla toda en la claridad de sus esquemas, nos han dado siempre ejemplares tan descarnados, mutilados, deformes, que habría sido milagro si no hubieran muerto inmediatamente por agotamiento. Para ser vital y lozana, la religión tiene necesidad de desbordarse por encima y por debajo de la razón: *por encima*, porque su objeto, aun debiendo de algún modo ser conocido, permanece siempre envuelto en la penumbra del misterio y hace necesariamente presagiar algo que excede nuestras facultades cognoscitivas; *por debajo*, porque si el hombre no practica la religión todo él, y por consiguiente también con la sensibilidad, fácilmente se cansa de ella y la abandona. Estos dos excesos, que parecen tan opuestos, en realidad se reclaman uno a otro y se completan mutua-

mente, porque es frente al contenido misterioso del objeto (suprarracional) como entra ordinariamente en juego la sensibilidad del sujeto (infrarracional). Se comprende entonces que en torno al núcleo luminoso de la religión deban superponerse zonas oscuras y que puedan surgir también movimientos desordenados, los cuales deberán ser tanto más fáciles y más peligrosos cuanto menos claro y menos sólido sea el núcleo racional. Y se comprende también que el sujeto religioso pueda pasar del uno al otro de los tres planos (racional, suprarracional, infrarracional) caminando ora en un sentido ora en otro. Y quizá se puede entender todavía alguna cosa más. La oscuridad, que sabe de misterio, la encontramos por doquier, como por doquier podemos tropezar con un excitante de nuestra sensibilidad. Y entonces, por el fácil mecanismo de la asociación, puede suceder que, por verdadera analogía o por simple resonancia, establemente u ocasionalmente, en la psicología de un individuo o de un pueblo se anuden lazos entre misteriosidad de diverso género o entre sensibilidad de diversa apariencia. La misma penumbra que envuelve las zonas marginales favorece las semejanzas y los equívocos.

Si todo esto es verdad, resulta fácil explicar tres cosas: primero, cómo en el campo religioso, y más todavía en sus aledaños, pueden acumularse irracionalismos, especialmente entre los pueblos más atrasados; segundo, cómo estos elementos irracionales pueden funcionar, no sólo como concomitantes y corruptores, sino también como excitantes de la vida religiosa, especialmente en sus formas inferiores; tercero, cómo aquellos que están acostumbrados a fijar preferentemente los aspectos más externos y más aparentes de la

religión pueden ser engañados y llegar a confundir las concomitancias superficiales con la estructura íntima de la cosa, así como los excitantes ocasionales con las verdaderas causas del hecho.

20. *Irracionalismo y teología católica.*

Después de los esclarecimientos dados, no debe ser difícil determinar la posición del teólogo frente a cada uno de los motivos irracionalistas antes expuestos.

El primero de ellos, el terror de la crítica kantiana y la consiguiente desconfianza en la razón, es superado por nosotros en la filosofía porque nuestra filosofía perenne nos persuade de que el principio de causalidad tiene valor universal y objetivo, y por tanto puede servir de punto de apoyo para elevarnos por encima del campo de la experiencia sensible, en busca de una causa trascendente. Creemos pues que la religión puede escapar a los golpes demoledores de la crítica sin abandonar el terreno racional.

El segundo miedo, que es el de la congelación racionalista, lo comparten también nuestros teólogos, pero está superado en una visión más amplia. Nosotros no negamos que entre el escolástico y el santo puede existir una gran diferencia, con todas las ventajas para el santo. El primero cataloga, clasifica, armoniza los dogmas con árido trabajo cerebral; el segundo vive los mismos dogmas con todo su ser. Admitida la diversidad de las dos figuras, nosotros pedimos únicamente que no se haga de ellas dos tipos irreconciliables; que se las una, en cambio, sobre la base de aquella religiosidad integral que hemos visto desbordarse más allá de los confines de la fría razón

y difundirse en todo el hombre. Nosotros no anhelamos una máquina calculadora en materia dogmática o ética, pero no nos gusta tampoco el entusiasmo ciego y descompuesto; esperamos, en cambio, que la luz racional del teólogo se compenetre con el arrobo, no diremos sentimental, sino total del santo; y estamos ciertos de que así habremos realizado el tipo perfecto del *homo religiosus*, que busca y contempla y sirve a Dios con todo su ser.

Sobre el tercer motivo irracionalista no habría por qué detenernos si quien padece su influjo confesase claramente estar movido por el deseo de salvar la mentalidad protestante. Y hay en cierto modo que alegrarse de que el más conocido teólogo luterano de la religiosidad irracional (R. Otto) haya andado muy cerca de esta confesión cuando ha escrito que el elemento base de su doctrina (lo *numinoso*) lo ha descubierto en Lutero antes que en la Biblia. Sin embargo, también él se deja luego llevar por la tendencia expansionista, que le impulsa a leer el viejo y el nuevo Testamento a través del prisma ofrecido por el maestro de la reforma. No es éste el lugar indicado para discutir cada uno de los pasos bíblicos invocados como sostén de la irracionalidad religiosa. Baste notar que la teología católica encuentra modo de introducir en el propio sistema incluso las páginas *oscuras* de los libros inspirados (como ciertos pasajes de Job), sin violentar los textos y sin encerrarse en la prisión oscura y tremebunda en la cual se complace en gemir la teología irracionalista. Nosotros sabemos que nos movemos en el misterio, sabemos que el misterio puede hacer presa incluso en los estratos irracionales de nuestra psicología, pero añadimos que

el misterio religioso es en sí suprarracional, no infrarracional. Por tanto, no nos abandonamos a la angustia paralizante; miramos con humildad el enigma que tenemos delante, ciertos de que no descubriremos en él ni luz sola ni tinieblas solas, y sí aquella que con frecuencia fue llamada por nuestros místicos luz tenebrosa o tiniebla luminosa.

El cuarto incentivo para el irracionalismo lo hemos indicado en el deseo de sustraerse a la ortodoxia. Todos saben que el teólogo católico no podrá nunca compartir semejante actitud. La historia del catolicismo está surcada por un esfuerzo continuo y tenaz dirigido a salvar los derechos de la ortodoxia, que son los derechos de la salud intelectual y moral amenazados por fuerzas oscuras y malsanas que, bajo el velo del misterio, intentan instaurar el reino de la anarquía. Es verdad que en religión el espíritu vivifica y la letra mata, es verdad que la riqueza del cristianismo hace posibles diversos matices en su actuación práctica y, por tanto, ciertas adaptaciones a la constitución psicológica del creyente, es verdad que son posibles comunicaciones directas entre el alma y Dios, pero todo esto lo vemos acaecer dentro de los márgenes de la ortodoxia. Además de la *fe con que se cree*, nosotros sostenemos que es necesaria para la vida religiosa también la *fe que es creída*. Sin puntos fijos, tememos correr a la ruina.

Podemos extender al quinto motivo cuanto hemos dicho a propósito del cuarto. Reconocemos los derechos de la psicología individual o colectiva, dentro de los márgenes del credo y del decálogo.

La sexta fuente de preocupaciones sería en verdad grave si fuese irremediablemente fatal el descenso

desde la luz teológica a la concepción antropomórfica de Dios. Quien piensa así ignora las precauciones que toman los teólogos para evitar esta caída. Ante todo, su doctrina está muy lejos de dejar suponer que persona y límite sean sinónimos. Cuando decimos que Dios es personal, queremos decir que es un sujeto consciente, inteligente, libre. Para impedir que estas afirmaciones incluyan límites, les yuxtaponemos otras tantas negaciones que excluyen de Dios todas las imperfecciones de las conciencias, de las inteligencias, de las voluntades creadas. Y luego, todavía no satisfechos ni del primero ni del segundo paso, elevamos a potencia infinita lo que ha quedado después de las dos operaciones. Así colocamos a Dios a tal altura, que sus atributos vienen a encontrarse con los nuestros en una posición de simple analogía que no incluye ya, al contrario, excluye en Dios todo límite. Después de esto sería superfluo ocuparnos ex profeso del segundo escalón temido por los irracionalistas: el antropomorfismo. Si persona no es igual a límite, tanto menos es igual a figura humana. Ser persona no quiere decir ser un bípedo implume. Ciertamente, nosotros encontramos muchas representaciones figurales humanas de lo divino y de Dios, igual que tenemos otras de animales y de cosas inanimadas. Las primeras son más adecuadas al pensamiento racional, las otras a la actitud irracional. Pero tanto aquéllas como éstas arrastran pocos fieles al error. Los mismos hotentotes saben distinguir su Tsui Goad de sus representaciones; incluso los pobres salvajes australianos ven alguna diferencia entre su Daramulun o su Baiame y las representaciones figurales ornitológicas con que alguna vez los simbolizan. Sobre este

punto los irracionalistas pueden estar tranquilos: el *homo religiosus* es un simbolista nato, aunque jamás haya leído a Creuzer.

21. *Las formas inferiores de religión.*

La gran utilidad de un encuentro y de una amistosa cooperación entre la teología y la ciencia de las religiones se manifiesta en el estudio de las formas más pobres de la religiosidad. La ciencia comienza con la recogida de los hechos, y encuentra muchos en los que lo irracional, es más, lo irrazonable cubre y sofoca la racionalidad. Entonces es fácil extraviarse, y más de uno se ha extraviado; por lo cual vemos a los estudiosos desahogarse describiendo las formas humillantes del fetichismo, del animismo, del manismo, del totemismo... y después considerarlas como la cuna de toda la historia religiosa, como las raíces psicológicas de la religiosidad, como si las religiones superiores no fueran otra cosa que disfraces un poco atildados de aquellas formas absurdas y frecuentemente feroces.

Aquí el teólogo tiene un buen campo de trabajo, al cual está particularmente adaptado porque su mayor sensibilidad religiosa le hace capaz de manejar tres instrumentos que al puro cultivador de la ciencia le resultan difíciles; quiero decir las distinciones de sustancia y envoltura, de causa y ocasión, de fuente y manifestación.

Sustancia y envoltura. Demos también por supuesto que la humanidad haya vivido largos siglos embaucada en las extravagancias fetichistas, totemistas... y en otras todavía peores, como las borracheras

dionisíacas. El ojo semiprofano de muchos estudiosos lo recoge todo en un haz y nos lo presenta como religiosidad genuina, primitiva, elemental, sustancial. El teólogo, con la firmeza más segura de sus conceptos, sabrá echar la mirada más allá de la superficie de esta selva salvaje y enseñará a distinguir en ella una sustancia religiosa y una envoltura de otra naturaleza, que podría ser científica, filosófica, social. Por tanto, una parte al menos de aquellos complejos absurdos cesará de viciar la atmósfera del templo. Para no alargarnos demasiado, nos limitaremos a poner de relieve la utilidad de esta distinción a propósito de solas tres entre aquellas extravagancias: el animismo, el totemismo, el mana.

Mientras el animismo no sea más que la persuasión de la existencia de miríadas de almas o de espíritus que revolotean por doquier y se entrometen a capricho en la vida cotidiana de los hombres; mientras el totemismo sea la simple convicción de un vínculo de parentesco existente entre un grupo humano y una especie animal o vegetal; mientras el mana sea concebido como una fuerza ciega o un fluido difundido en el mundo y utilizable para fines humanos con procedimientos mecánicos; mientras, digo, estos tres hechos estén encerrados en estos confines, el teólogo sabe que se encuentra todavía en terreno profano. Sabe que el verdadero problema del origen psicológico de la religión nacerá sólo cuando los espíritus, el totem, el mana adquieran cualidades tan superiores, que se conviertan en seres divinos y obliguen al hombre a doblar las rodillas y la frente. Divinización y adoración: he aquí la sustancia del hecho religioso; el resto es envoltura caduca y hetero-

génea. Frente a muchos hechos que se le presentan como tipos absurdos religiosos, el teólogo permanece pues indiferente porque no descubre en ellos el elemento sustancial de la religiosidad; y cuando lo descubre se plantea siempre el mismo problema, que es el ya enunciado por Sexto Empírico, el cual, al que quería explicar los orígenes de la religión en el sentido de Evémero, preguntaba con cierto sarcasmo: ... pero ¿dónde encontraron los hombres la idea de Dios para revestirse con ella ellos mismos o a los otros? Éste es el problema. Cómo han nacido los conceptos de espíritu, totem, mana, tabú... es cuestión que puede interesar al psicólogo o al sociólogo, mucho más que al teólogo.

Causa y ocasión. En una maraña de antecedentes y de concomitantes de un hecho no es siempre fácil discernir la verdadera causa del hecho, especialmente cuando éste es complejo, como el fenómeno religioso. Causas y ocasiones se presentan entonces trenzadas, y para distinguirlas es necesario un ojo sagaz que sepa captar bien la esencia de la actitud psicológica propia de la religión. Supongamos, por ejemplo, que encontramos pueblos caídos en un estado semibestial, y supongamos todavía que ellos han sido conducidos a la religión por el relámpago y el trueno, como fantaseaba nuestro Vico. ¿Estaríamos quizá obligados a concluir que la religión es esencialmente irracional en su naturaleza y en sus orígenes psicológicos? No. El espanto causado por los fenómenos atmosféricos habría podido ser ocasión, sin ser causa; habría podido ser un excitante enérgico, apto para liberar incluso en mentes obtusas y enturbiadas los gérmenes auténticos de la religiosidad, que

debían ser un tanto diversos del simple error. Si estos gérmenes hubieran estado ausentes, los relámpagos y los truenos habrían podido muy bien atemorizar a los hombres, pero no hubieran sido capaces de conducirlos a la religión, como no han conducido... a las ocas, aunque las hayan atemorizado durante tantos siglos, lo mismo y quizá más que a nosotros.

Primera causa y primera forma. Se desacredita en gran manera a la religión describiendo las formas más absurdas que reviste en los pueblos menos civilizados y presentándolas, no sólo como las más antiguas, sino también como la clave de bóveda de todo el edificio, como expresiones genuinas y completas de todo el valor de la religión, como la primera causa que domina y explica toda la historia religiosa. Sólo un ojo profano puede caer en esta ilusión; toca al teólogo corregir el equívoco. Éste sabe distinguir la primera causa del primer efecto, la raíz de su primer brote. Habituado al análisis sutil de los hechos religiosos, sabe que, aun suponiendo que la cuna de la religión haya sido tan humilde como se pretende hacer creer, no se seguiría todavía que su valor se mida por aquellas groseras puerilidades; y esto no sólo porque las formas sucesivas han podido aportar elementos nuevos, sino también porque aquellas mismas creaciones absurdas pudieron tener su raíz en una necesidad, en una capacidad, en una actitud sana y noble de la conciencia humana a la que han de atribuirse tanto los primeros ensayos monstruosos cuanto las elegantes producciones ulteriores. El valor de éstas no depende del valor de aquéllos, como la monstruosidad de un parto prematuro no ofusca la belleza de los hijos que vendrán. Demóstenes niño balbucía;

adulto, tronaba en las plazas de Atenas. Sería ridículo ver en el balbucir infantil la causa de la futura elocuencia y la medida del valor de las *Filípicas*. Y, sin embargo, es éste el sofisma que anida en ciertos doctos trabajos históricos y psicológicos sobre materias religiosas: se describen con minuciosa exactitud las más salvajes aberraciones, barridas en los rincones de alguna isla perdida en el océano, y después se dice con cierto aire de triunfo: ¡he aquí toda la religión! No; esto no es verdad, como no es verdad que los borrones de los jardines de la infancia equivalgan a las miniaturas benedictinas o a la *Divina Comedia*. No son los primeros esbozos los que dan un sentido y un valor a la obra perfecta: al contrario, es ésta la que da sentido y valor a aquéllos, porque revela mejor la causa oculta de toda la serie de los efectos. No es a la luz del fetichismo como se puede entender el monoteísmo; al contrario, es el monoteísmo el que puede hacer inteligible al fetiche. No es proyectando tinieblas sobre la luz como se aclaran las situaciones; es necesario más bien proyectar luz sobre las tinieblas; y ésta es una tarea para la que debe tener particular aptitud el teólogo, que está acostumbrado a la plena luz del mundo religioso.

22. *Religión y magia.*

Los estudiosos de la ciencia comparada no se han limitado a nivelar las formas superiores con las inferiores; imitando las acrobacias idealistas, identificaron también los opuestos, es decir, la religión y la magia. El teólogo debe disipar este gran equívoco haciendo convergir los rayos luminosos de su ciencia

sobre el abismo que separa las dos irreconciliables adversarias, tan violentamente acercadas. Esta obra de esclarecimiento la lleva a cabo fijando el concepto de religión y, de rechazo, también el de magia.

Religión, dice el teólogo, es protestación de absoluta dependencia; y, en vista de que ésta se da únicamente en las relaciones entre creatura y creador, la religión puede también definirse como la actitud propia de la creatura que se reconoce como tal. La medida de la religiosidad de los actos del culto la da, por consiguiente, su efectiva capacidad de expresar la sumisión absoluta del hombre a Dios.

Elijamos en nuestro ritual, como ejemplo, la plegaria, a la que con frecuencia recurren los estudiosos de la ciencia comparada para acreditar su equívoco, diciendo que religión y magia son dos nombres o dos matices ligeramente diversos de un proceso único, dirigido a obtener efectos deseados sin someterse a las leyes del orden experimental. Lo que la fórmula mágica pretende hacer de modo ingenuo, pasando por la vía más corta y dejando transparentarse toda su absurdidad, la plegaria lo realiza de un modo más artero y con engaño, alargando el camino para hacer una parada en Dios, como para buscar en Él apoyo y protección. Pero, a pesar de estos efugios, la plegaria es siempre el equivalente de una fórmula mágica.

Al teólogo le resulta fácil evidenciar la falsedad de esta tesis. En ella está implícito el postulado de que tanto la religión como la magia no saben hacer otra cosa que pedir y exigir. La vida religiosa desmiente a cada instante este postulado. El que recita el *Gloria Patri* ora y no pide nada. Pero descendamos también al plano de la oración interesada. Incluso

aquí la teología sabe ver una distinción que escapa a los laicos de la ciencia comparada. Una cosa es el acto de pedir, otra el objeto de la petición. El objeto puede ser igual para el que ora y para el mago; y desde el punto de vista religioso puede no tener valor alguno, como la salud o la lluvia. El valor religioso es el todo en el acto de pedir, en cuanto contiene una atestación de dependencia que escapa completamente de la fórmula mágica, que es un mandato. El que pide se somete; el mago se impone. Esta diferencia, a los ojos de un teólogo, no es un matiz, ni una sutileza; es una distancia insuperable; señala el confín entre la religión y la irreligión.

Otro ejemplo del equívoco mágico-religioso se tiene a propósito del sacramento, que, siendo rito eficaz, parece terreno apto para la confusión. También aquí el teólogo puede hacer mayor luz observando que en el ámbito del cristianismo la eficacia del rito tiene su primera fuente, no en el rito mismo, sino en la libre institución divina; y además, aun produciendo el efecto *ex opere operato*, mucho de su fruto depende también *ex opere operantis*, es decir, de las disposiciones éticas y religiosas del sujeto. Así se pone en claro que nuestros sacramentos no son medios para violentar a Dios, sino instrumentos en las manos de Dios para santificar y salvar a los hombres.

23. *Cristianismo y misterio.*

Los grandes ritos religiosos, familiares a nuestros teólogos, son el sacrificio y el sacramento. La ciencia de las religiones ha encontrado un tercero, el misterio, para el que tienen todas las simpatías; y tanto lo aman,

que quisieran de algún modo retenerlo sólo, despidiendo a los otros dos, y en primer lugar al sacramento. Ya algún teólogo protestante ha entregado las armas, y hay entre ellos quien encierra toda la vida religiosa en tres actos, que son: plegaria, sacrificio, misterio.

Es conveniente que también el teólogo católico se entere de esta novedad, para poderla juzgar, aceptar, rechazar. La tarea no es de las más fáciles, incluso porque la figura del misterio no está todavía bien definida y consolidada en el pensamiento de los estudiosos. El teólogo, antes de juzgar, debe por tanto concurrir a esclarecer la situación.

Anticipamos que el misterio no está entendido aquí en el sentido doctrinal, como cuando hablamos de los misterios principales de nuestra santa fe. No está tomado tampoco en sentido histórico, como cuando llamamos misterios a los grandes acaecimientos de la vida de Jesucristo. Está, en cambio, usado en sentido cultual, para denotar una clase de ritos cuyos trazos característicos serían los siguientes: el rito representa un mito; a través del rito se llega a la salvación; el rito realiza la salvación estableciendo una relación entre el hombre y la divinidad. En otras palabras: el misterio es la representación dramática de un mito que asegura la salvación ultramundana del hombre poniéndole en especial relación con una figura divina.

Es fácil entender que los estudiosos de la ciencia comparada se hayan prendado de esta forma cultual y hayan terminado encontrándola por doquier, incluso en el cristianismo, con particular referencia a la eucaristía. Se diría que, incitados por su tácito propósito equiparatista, primero buscaron la eucaristía

en los misterios; después, cansados y desilusionados, buscaron el misterio en la eucaristía. Hoy estamos en esta segunda fase, y algún teólogo católico ha sido quizá demasiado precipitado y un poco exagerado en subrayar este aspecto de nuestra misa.

Para declarar la posición católica, haremos unas breves observaciones a propósito de los tres constitutivos místéricos arriba mencionados. En cuanto al primero, observamos que en la base de la misa no hay ni siquiera la sombra de un mito. Esto es admitido incluso por los estudiosos más llenos de prejuicios. La teología católica enseña que la misa es el recuerdo, la representación, la mística repetición de la tragedia del Calvario; pero esta tragedia no está presentada con los colores del mito, como la muerte de Dionisos o de Adonis; al contrario, está presentada con todos los caracteres del hecho histórico. En cuanto al segundo elemento místérico, hay que notar que nuestro rito no tiene valor salvífico en sí, en cuanto pura representación dramática del antiguo acaecimiento histórico, sino en cuanto en él y por él se hace realmente presente la víctima del Calvario. Sin esta presencia la misma sería un verdadero y propio drama teatral, es decir, para la teología católica, una parodia vacía. El tercer constitutivo del misterio es quizá aquel en que se encuentran las mayores semejanzas y las más profundas diferencias entre los misterios paganos y la eucaristía. Todos miran a estrechar una relación íntima con la divinidad; pero, mientras los griegos y los asiáticos podían detenerse en vínculos externos, o bien alargarse hasta vergonzosas hierogamias, el cristiano busca la unión íntima y espiritual que transforma su espíritu, haciéndole partícipe

de la vida divina. Y todavía debemos notar otra diferencia capital, que afecta a todo el misterio en sus tres elementos. Los dioses mistéricos, con sus míticas aventuras, eran ritualmente representados como modelos, no como causas de salvación. El hombre debía recorrer en el rito el camino recorrido por el dios para salvarse *como* él, no *por obra* de él; por tanto, el dios no era salvador en sentido propio, sino que era el primer salvado. La fiducia del mista debía descansar toda en el rito, no en su dios. A las así llamadas pasiones, muertes, resurrecciones o nacimientos de los dioses mistéricos (aun queriéndolas suponer narradas en los mitos según la verdad, lo cual resulta con frecuencia muy problemático) no se ha atribuido nunca un valor salvífico, sino sólo ejemplar. La única figura divina que se presenta como causa de salvación por mérito de su pasión, muerte y resurrección, es Jesucristo.

24. *Plegaria, sacrificio, sacramento, misterio.*

¿Diremos pues que el misterio no encuentra lugar en el cuadro de la religión cristiana? Sería exagerado. Sí lo encuentra, pero es el que ha tenido siempre y que puede, por tanto, conservar, con tal de que siga siendo lo que siempre ha sido; es decir, el momento sintético y final de la vida religiosa. Analicemos un poco más de cerca.

La religión vivida descansa sobre una triple base: plegaria, sacrificio, sacramento. La plegaria tiene un puesto propio como culto verbal. El sacrificio y el sacramento son dos actos de culto real; el primero da algo a Dios; el segundo recibe de Él. En las tres

formas está siempre manifiesta el alma de la religión, que es reconocimiento de absoluta dependencia, y podría también llamarse aceptación de la propia nada por parte de la creatura. Pero esta nada que se reconoce sabe asimismo que en Dios puede ser algo, por lo cual busca establecer puentes a través de la infinita distancia que separa la creatura del creador: un puente que es conversación en la plegaria; un puente que es don en el sacrificio; un puente que es recepción en el sacramento. Los tres actos toman así el aspecto de formas o momentos de un único proceso, que quiere realizar un encuentro a tú por tú con la divinidad; encuentro que salva a la creatura de su nada. Encuentro y salvación; he aquí los elementos mistéricos, insertos en la religión, siempre presentes también en el cristianismo. Reducido a esto su núcleo esencial, depurado de sus contornos míticos, aligerado de su aparato escénico, el misterio es consiguientemente cristiano. Entonces el teólogo podrá conceder que el cristianismo, aun no siendo un misterio en el sentido pagano, es el supermisterio; es la respuesta divina a las exasperadas tentativas humanas para alcanzar la unión salvífica con Dios. El centro de este supermisterio será la eucaristía, en la que, a través del sacrificio y el sacramento, en un efluvio de oración, el hombre encuentra no sólo los dones de Dios, sino a Dios mismo.

El cristianismo contiene multitud de tales respuestas divinas a aspiraciones humanas. Los estudiosos de la ciencia comparada analizan las aspiraciones; los teólogos reservan las respuestas. Es deseable que las dos filas de estudiosos se encuentren.

BIBLIOGRAFÍA

I. *La escuela historicocultural.*

Anteponemos una breve nota sobre la escuela historicocultural, que es entre todas la que más se acerca a la mentalidad teológica. En efecto, en ella confluyen la teología y la etnología, porque sus más estrenuos sostenedores son sacerdotes pertenecientes a una congregación misionera (Sociedad del Verbo Divino) los cuales unen a la preparación teológica una clara preocupación científica, nutrida de una vasta información etnológica.

El órgano habitual de este grupo de estudiosos es la revista «Anthropos», fundada en 1906 por el jefe de la escuela, padre W. Schmidt, en Viena, y luego trasladada a Suiza (Friburgo) por razones políticas.

La doctrina de la escuela, reducida a los capítulos principales, puede exponerse así:

a) la historia de las religiones debe ser estudiada a base de datos históricos, no fiándose de esquemas o construcciones psicológicas;

b) sobre esta base se distinguen y se agrupan todos los pueblos, incluidos los llamados salvajes, en determinados ciclos culturales, cada uno de los cuales tiene sus propios caracteres y la propia historia;

c) los ciclos se pueden disponer en cuatro planos: primordial, primario, secundario, terciario;

d) estudiando los ciclos primordiales se encuentra que la primera forma de religión ha debido ser el monoteísmo, oscurecido después en los ciclos siguientes; esta forma pri-

mitiva está todavía hoy representada por el culto a los seres supremos, cual se practica por muchos pueblos no civilizados, y especialmente por aquellos que muestran haber conservado mejor las antiguas tradiciones (los pigmeos);

e) la religión de los seres supremos nació, o al menos fue apoyada, por la búsqueda racional de una causa del mundo, búsqueda sostenida por las exigencias éticas;

f) las formas viciadas de religión (fetichismo, animismo, magismo, totemismo, etc.), son el fruto de un trabajo fantástico y sentimental, que turba el proceso de la recta razón y de la buena voluntad.

Entre las obras de esta escuela hay que mencionar aquí las siguientes:

1. W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee* (El origen de la idea de Dios), que ahora consta de once volúmenes y se esperan todavía varios más. Utilizando antiguas fuentes y noticias recientes, el autor va describiendo la religión de los diversos ciclos culturales, en toda la faz de la tierra.

Los volúmenes están distribuidos así:

Vol. I (^{1}1913, ^{2}1926): introducción sobre los diversos métodos y doctrinas acerca del origen de la idea de Dios, con atención especial al nacimiento y a la consolidación de la escuela historicocultural, y con muchas noticias sobre los seres supremos de las tribus de primitivos en Australia.

Vol. II (1929): las religiones de los ciclos primordiales en América.

Vol. III (1931): las religiones de los ciclos primordiales en Asia y Australia.

Vol. IV (1933): las religiones de los ciclos primordiales en África.

Vol. V (1934): adiciones a los volúmenes precedentes.

Vol. VI (1935): síntesis y conclusiones sobre la religión de los ciclos primordiales.

Vol. VII (1940): la religión de los pueblos pastores africanos: hamitas, hamitoides (con este volumen comienza el estudio de la religión de los ciclos *primarios*).

Vol. VIII (1949): continuación de lo anterior (nilotas) y síntesis.

Vol. IX (1949): la religión de los pueblos pastores en Asia (viejos turcos, altaicos, tártaros).

Vol. X (1952): continúa la religión de los pueblos pastores.

Vol. XI (1954): continúa lo anterior.

Vol. XII (1955): termina la obra con un estudio de síntesis sobre el tema de las religiones de los pueblos pastores de África y Asia, tema que había ocupado los volúmenes VII-XI.

2. Del mismo autor es una obra mucho más restringida: *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte,* Aschendorff, Münster 1930; traducida al italiano con el título: *Manuale di storia comparata delle religioni,* Morcelliana, Brescia 1934. Está también traducida al español con el título: *Manual de historia comparada de las religiones,* Espasa-Calpe, Madrid 1935. Es casi únicamente un resumen del primer volumen de la obra precedente, y por eso una síntesis no tanto de la historia de las religiones, cuanto de los métodos y de las doctrinas surgidas en el último siglo a propósito de ella, especialmente en lo que se refiere a los pueblos primitivos. Todo el problema está tratado evidentemente desde el punto de vista de la escuela histórico-cultural. Es una fuente magnífica para el que quiera ver recogidas con brevedad informaciones seguras y numerosas, aun cuando un poco amontonadas y pesadamente agrupadas en torno a series cronológicas de libros (casi recensiones), según el método preferido del autor, y no de él sólo en tierra alemana. Además, no comprende todas las religiones, ni siquiera los diversos tipos de religiones, como parece dar a entender el título, sino que se limita a los primitivos, que son el campo preferido del autor y su escuela.

3. Todavía mencionamos de SCHMIDT: *Menschheitswege zum Gotterkennen* (Caminos humanos para el conocimiento de Dios), München 1923; obra dirigida a la crítica del moderno irracionalismo, tal cual se encuentra especialmente en la doctrina de R. Otto, a propósito de los orígenes y de la naturaleza de la religión.

4. Una traducción (y en parte una adaptación) de los primeros estudios del padre Schmidt fue publicada por A. LEMONNIER, *La révélation primitive et les données actuelles de la science*, Lecoffre, París 1914; examina ampliamente la posibilidad de la revelación primitiva (cual se manifiesta a través de la narración bíblica) frente a las conclusiones de la prehistoria, la antropología, la etnología; es evidente que hoy el libro, desde el punto de vista de la información, está un poco anticuado. Lemonnier ha traducido también (un poco libremente) el *Manual* de Schmidt, del que hemos hablado en el n.° 2, con el título: *Origine et évolution de la religion*, París 1931.

5. Mencionamos también aquí los volúmenes que contienen las actas de las cinco sesiones de la *Settimana di etnologia religiosa*, celebradas en 1912 (Lovaina), en 1913 (Lovaina), en 1922 (Tilbourg), en 1925 (Milán) y en 1929 (Luxemburgo). Esta institución vivía bajo la dirección del padre Schmidt; se comprende, por tanto, que sus trabajos se han inspirado siempre en los principios de la escuela histórico-cultural. En los citados volúmenes se encuentran frecuentes alusiones a las relaciones entre teología e historia de las religiones, no sólo desde el punto de vista general, sino también sobre temas particulares, como el sacrificio (1922), la redención (1925), el matrimonio y la familia (1929).

6. W. KOPPERS, *L'uomo primitivo e il suo mondo*, Milán 1953. Koppers es uno de los más conocidos colaboradores de Schmidt; el libro es útil para el estudio de la religión de los primitivos.

7. Una obra que gravita en torno a la escuela del padre Schmidt es la del padre H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Étude comparée des religions*, Beauchesne, París 1923, 1925; son dos gruesos volúmenes; el primero es de índole histórica y expone las vicisitudes de la comparación religiosa (en el mundo occidental) a partir de sus más primitivos indicios entre los antiguos griegos hasta nuestros días; el segundo volumen es de índole doctrinal, sistemática, crítica; examina

los diversos métodos usados en esta ciencia y los somete a una crítica penetrante y minuciosa, estableciendo las leyes a que deben obedecer. Es una obra de importancia capital; además de ser una mina riquísima de noticias sobre la ciencia de las religiones, es también una guía segura para el que quiera iniciarse en este género de estudios.

De esta obra hay versión española con el título: *El estudio comparado de las religiones*, en dos vols.: I. *Su historia en el mundo occidental*, y II. *Sus métodos;* Editorial Razón y Fe, Madrid 1940, 1945.

8. Una clase de estudiosos católicos que, aun sin pertenecer a la susodicha escuela, está dedicada con mayor ahinco a la historia de las religiones y a su comparación con el cristianismo, es la de los cultivadores de los estudios bíblicos; así se encuentran frecuentes alusiones a los problemas de nuestra ciencia en la imponente serie de volúmenes de los «Études Bibliques» y en la «Revue Biblique», de las que el fundador y director fue (mientras vivió: † 1938) el conocidísimo padre M. J. LAGRANGE, del que recordamos aquí especialmente tres volúmenes: *Études sur les religions sémitiques*, 1905; *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 1931; *L'Orphisme*, ²1937; en la misma colección señalamos: A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 1932; libros y revista son editados en París, Lecoffre-Gabalda.

II. *Manuales de autores católicos.*

9. Un pequeño manual alemán es el de A. ANWANDER, *Die Religionen der Menschheit*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1949; trad. ital.: Edizioni Paoline, Alba 1955; es todo él obra de Anwander; lleva también una discreta colección de textos extractados de los libros de las diversas religiones; revela el despertar de la mentalidad histórica en las ciencias de las religiones. Del mismo autor es una *Introduzione alla storia delle religioni;* en la traducción italiana (Morcelliana, Brescia 1932), contiene un apéndice de U. Padovani sobre los problemas generales de la ciencia de las religiones.

10. J. HUBY, *Christus, Manuel d'histoire des religions,* Beauchesne, París ⁵1927; buen libro; hecho en colaboración. Trad. cast. Políglota, Barcelona 1930.

11. F. KÖNIG, *Christus und die Religionen der Erde,* Herder, Viena 1951; son tres gruesos volúmenes, hechos en colaboración; la obra, en la parte que trata de las religiones de los primitivos, se inspira en la escuela historicocultural; el mismo padre Schmìdt presenta el libro con un brevísimo prefacio. Es interesante no sólo por la riqueza de las noticias, sino especialmente por el planteamiento general, que revela un progreso hacia la historicidad; no son ya aquellos cuadros separados según costumbre, ayunos de toda preocupación histórica; los diversos capítulos se suceden en un plano concebido históricamente. Trad. cast. BAC, Madrìd 1961 s.

12. C. G. MARTINDALE, *Storia delle religioni,* manual bastante amplio, compuesto en inglés y traducido al italiano; editado en cìnco volúmenes (Fiorentina, Florencia 1913-1921); en colaboración; en la introducción y en la conclusión toca expresamente algunos puntos relacionados con los problemas generales de nuestra ciencia; algunos de sus capítulos son idénticos a los correspondientes del *Christus* de Huby, antes citado. Existe un epítome del mismo autor en trad. cast.: *Las religiones de la humanidad,* Colección Britania, Barcelona s. a. [c. 1928].

13. PIETRO TACCHI VENTURI, *Storia delle religioni,* (Utef, Turín 1934-36); dos gruesos volúmenes; obra hecha también en colaboración, por autores que no puede decirse que sean todos de la misma escuela. Hay traducción española con el título: *Historia de las religiones,* Barcelona 1947.

14. N. TURCHI, *Le religioni del mondo,* Coletti, Roma 1946; manual hecho en colaboracìón; en él se concede mucha importancia al cristianismo, pero se le estudia y se le presenta más con el método que está en uso en la exposición de la historia eclesiástica, que con el propio de la ciencia de las religiones.

15. NICOLA TURCHI, *Manuale di storia delle religioni*, Bocca, Turín 1912, ²1922, ³1954; tiene la ventaja de ser todo él de un solo autor; la tercera edición es tan distinta de las dos primeras, que se la considera como primera edición de una obra nueva. Trata también de las religiones bíblicas, que faltaban en las dos primeras ediciones. Rica en ilustraciones.

III. *Otros libros* [1]

16. L. BILLOT, S. I.: una serie de artículos publicados en la revista «Études», París, en los años 1919-1923, con el título: *La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut*. Para defender su tesis, que asemeja tantos idólatras a los niños, el eminente teólogo exageró quizá un poco los requisitos psicológicos de la responsabilidad moral. Suscitó muchas críticas.

17. A. BROS, *La religion des peuples non civilisés*, París 1907; un poco anticuado, pero todavía útil para conocer los términos más frecuentes de la ciencia de las religiones (animismo, totemismo, tabú, etc.).

18. A. BROS, *L'ethnologie religieuse*, París 1923; a la utilidad del volumen anterior une buenas noticias sobre la historia de la etnología religiosa.

19. S. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles*, Toulouse 1934; amplio estudio histórico y doctrinal sobre la salvación de los infieles; propone soluciones moderadas y razonables.

20. O. CASEL, O. S. B.: es uno de los teólogos católicos que se han dejado arrastrar (no sin imprudencia) a apresuradas asimilaciones entre la eucaristía y los misterios (paganos). Su doctrina está esparcida en muchos escritos; por ejemplo: *Die Liturgie als Mysterienfeier*, en «Ecclesia Orans»,

1. Los autores señalados con asterisco no son católicos.

Friburgo 1923; *Das Christliche Kultmysterium*, Ratisbona 1935; trad. franc.: París 1946.

21. *A. CASTIGLIONI, *Incantesimo e Magia*, Milán 1934; abundante información; la doctrina no es segura.

22. *F. CUMONT, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Bari 1913. Del mismo autor, véase la obra más reciente y más cercana a las posiciones católicas, pero limitada a un problema particular: *Lux perpetua*, París 1949.

23. *E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París 1925; obra fundamental para conocer la doctrina religiosa de la escuela sociológica francesa; ve la primera forma de religión en el totemismo; y en el totem el emblema de la sociedad.

24. *M. ÉLIADE, *Traité d'histoire des religions*, París 1949; es una de las primeras tentativas para superar el estadio de la simple descripción de religiones singulares, y para construir una verdadera ciencia. Libro rico en noticias y con un esfuerzo de síntesis siempre mantenido. No decimos que sea perfecto; si el autor conociese la teología, su obra hubiera salido mejor. Ni tampoco es completa, porque nos da únicamente la morfología de lo sagrado, estudiando las funciones del cielo, de la tierra, del sol, de la luna, de las aguas, de la vegetación, del tiempo, del espacio, etc., en el mundo religioso.

25. *U. FRACASSINI, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Città di Castello 1922; estudia las religiones místéricas mostrando la trascendencia cristiana.

26. *J. G. FRAZER: nombre conocido por dos obras voluminosas: *Totemism and Exogamy*, Londres 1910, 4 vols., y *The Golden Bough*, Londres 1911, 13 vols; reducida a compendio, en italiano, *Ramo d'oro*, Turín 1925, 3 vols. Libros indigestos; la doctrina del autor ha ido cambiando con las diversas ediciones; esta mutabilidad se advierte par-

ticularmente a propósito de las relaciones entre religión y magia, que Frazer no acaba de saber definir.

27. *S. FREUD, *Totem und Tabu*, Leipzig 1925; quisiéramos llamarlo libro extraño; aproximando los primitivos a los neuróticos, busca las raíces (o al menos una de las raíces) de la religión en la libido y en el mito de Edipo.

28. W. GOOSENS, *Les origines de l'Eucharistie Sacrament et Sacrifice*, París 1931; buen trabajo. con un examen bastante amplio de las relaciones (ideales e históricas) de la eucaristía con los misterios paganos.

29. *F. HEILER, *Das Gebet*, 1918 (siguieron varias ediciones); estudio muy extenso sobre la oración; el autor sigue la moda protestante que tiende a ensalzar la oración restando valor al sacrificio y al sacramento.

30. *H. HÖFFDING, *Philosophie de la religion*, París 1908; la religión nace de la necesìdad de afirmar el principio de la conservación de los valores.

31. *W. JAMES, *The varieties of religious experience*, Londres 1903; como buen pragmatista americano. hace profesión de desestimar todos los dogmas y todas las teologías; sería necesario elegìr la religión mejor (el pragmatismo es «mejorismo»), pero este juicio es relativo y subjetivo.

32. *H. JEANMAIRE, *Dionysos*, París 1951; extenso estudio sobre el culto y sobre el misticismo dionisíaco.

33. O. KARRER, *Das religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Friburgo 1934. El libro está escrito con fines apologéticos; el fin ha podido llevar al autor a forzar un tanto sus argumentos.

34. *E. P. LAMANNA, *La religione nella vita dello spirito*, Florencia 1914; examìna y clasifica las doctrinas acerca de la naturaleza y del origen psicológico de la religión en las diversas corrientes filosóficas; muestra una grave incomprensión de los métodos y las doctrinas teológicas.

35. *A. LANG: entre sus muchas obras, mencionamos únicamente: *The making of religion*, Londres 1898, que inició la lucha contra la escuela antropológica y la doctrina del animismo primitivo; abrió el camino a la escuela histórico-cultural; impuso a la atención de los estudiosos las figuras de los seres supremos.

36. *G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tubinga 1933; también este libro (como el de Éliade, antes mencionado), quiere ser un tratado científico del mundo religioso. No es fácil saber si el autor entiende la fenomenología en sentido antiguo o moderno.

37. *J. H. LEUBA, *La psychologie des phénomènes religieux*, París 1914; *Psychologie du mysticisme religieux*, París 1930; dos libros que tienen por objeto despojar la vida religiosa de su aureola misteriosa.

38. *L. LÉVI-BRUHL: con algunas publicaciones (*La mentalité primitive*, París 1921; *L'âme primitive*, París 1927, y otras), ha querido demostrar que los primitivos tienen una mentalidad diversa de la nuestra (prelógica) y pretende que la religión trae su origen de aquélla.

39. *A. LOISY: de sus muchas obras, mencionamos sólo: *A propos d'histoire des religions*, París 1911; *La religion*, París 1924; *Essai historique sur le sacrifice*, París 1920; *Les mystères païens et le mystère chrétien*, París 1930; las dos primeras son dos misceláneas; la tercera está destinada a liberar a la humanidad del peso del sacrificio, que tuvo únicamente la misión histórica de educar a la humanidad en la idea del derecho y el deber; la cuarta quiere demostrar que el cristianismo, aunque inicialmente no copió los misterios paganos, sin embargo se ha uniformado con ellos, sobrepujándolos.

40. H. DE LUBAC, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, París 1952; lectura interesante para conocer los equívocos de los estudiosos europeos (sin excluir a los teólogos) ante los primeros contactos inseguros con la India.

41. *V. MACCHIORO, *Zagreus*, Bari 1920; interpretando las pinturas de la «casa de los misterios» de Pompeya, cree haber demostrado que el orfismo, después de haber acompañado al pueblo griego de la magia a la filosofía, del misticismo al racionalismo, al final se transformó y espiritualizó, convirtiéndose en cristianismo.

42. J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, París 1924, 1937; estudio interesante incluso desde el punto de vista comparativo.

43. *R. MARETT: con un breve artículo *(Pre-animistic religion*, 1900), y con un libro *(The threshold of religion*, 1909) discute a otro autor (King) la gloria de haber rechazado el animismo como religión primitiva y haberlo sustituido con una forma de magismo.

44. *E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Turín 1948; el autor se propone rehabilitar la magia.

45. *G. MENSCHING, *Sociologie religieuse*, París 1951; estudia las relaciones de la religión con la organización social; su doctrina no es el sociologismo de Durkheim; acepta alguna inspiración teológica, pero más protestante que católica.

46. *J. MURPHY, *Origines et histoire des religions*, París 1951; dominado por el espíritu constructivo, el autor presenta un cuadro de historia universal de la religión poniendo como primer anillo el *mana*, con el culto de los animales.

47. *MAX MÜLLER, *Introduction to the science of religion*, Londres 1873; con este libro y esta fecha se suele hacer comenzar la ciencia de las religiones, que nace así con la escuela filológica y con un tanto excesiva limitación de su campo a la mitología de los pueblos indoeuropeos.

48. U. PADOVANI, *La filosofia della religione e il problema della vita*, Milán 1937; buen estudio sobre la naturaleza

de la religión; pero quizá exagera su dependencia del problema del mal.

49. T. OHM, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen* (El amor a Dios en las religiones no cristianas), Munich 1950; es una extensa investigación sobre el tema indicado realizada quizá con espíritu un tanto optimista; trad. ital.: Edizioni Paoline, Alba 1956.

50. *R. PETTAZZONI, *Dio*, Roma 1922; estudia la formación y el desarrollo del monoteísmo, ocupándose particularmente del Ser celeste en las creencias de los pueblos primitivos. Llama seres celestes a los que nosotros hemos llamado seres supremos, y sostiene su origen mítico y uránico, en abierta oposición a la escuela historicocultural. En otro libro *(Miti e leggende*, Turín 1948) PETTAZZONI recoge la mitología de pueblos primitivos.

Del mismo autor mencionamos tres volúmenes *(La confessione dei peccati)* y un volumen *(I misteri)* que forman parte de una colección fundada y dirigida por él mismo, editada primero en Bolonia (Zanichelli) y ahora en reimpresión en Turín (Einaudi). La colección no tiene carácter confesional; ni se puede decir que tenga tendencias anticristianas... militantes.

El último libro de PETTAZZONI es *L'onniscienza di Dio*, Einaudi, Turín 1955, donde el autor, recogiendo un curso dictado por él en 1935, estudia este atributo de Dios para demostrar el principio fundamental de su síntesis científica, a saber, que la humanidad no ha tenido un monoteísmo inicial, sino que ha ascendido con gran trabajo del politeísmo al monoteísmo.

51. G. M. POLESTRA, *I misteri pagani e il cristianesimo*, Florencia 1944; escrito con miras apologéticas.

52. *M. PRADINES, *Esprit de la religion*, París 1941; presenta la vida del espíritu como una lucha sin cuartel entre moral, religión y magia; la conclusión, verdaderamente extraña, es que el Dios de la religión oprime a la ética, y el

Dios de la ética oprime a la religión; la coexistencia de ambas formas sólo es posible sobre la base del compromiso.

53. *M. PUGLISI, *La preghiera*, Turín 1923; su ideal es la reducción de la oración a la acción ética, y ésta a la uniformidad con las leyes de la naturaleza.

54. *S. REINACH, *Orpheus, Histoire générale des religions*, París 1909. Este manual es uno de los peores libros en esta materia. Ha sido traducido al italiano sin ningún provecho para la cultura italiana. Define la religión como un conjunto de escrúpulos que el hombre ha heredado de los animales superiores, y que obstaculizan el libre ejercicio de las facultades humanas. Véase la refutación de P. BATIFFOL, *Il valore storico del Vangelo e l'«Orfeo» di S. Reinach;* trad. ital.: Florencia 1913.

55. E. ROHDE, *Psyche*, Tubinga [10] 1925; trad. cast. abreviada: Fondo de Cultura Económica, México 1948; estudia el culto de las almas y la fe en la inmortalidad entre los griegos, con especial atención a los cultos mistéricos.

56. *N. SÖDERBLON, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1916; quiere hacer una historia unitaria de la religión en el mundo; comienza con la idea de fuerza, de alma, de tabú; sustituye el animismo con el animatismo; por ser protestante (arzobispo de Uppsala), sus juicios sobre el cristianismo no son siempre exactos.

57. N. TURCHI, *Le religioni misteriosofiche nel mondo antico*, Roma 1923; estudia las religiones mistéricas sin establecer comparaciones explícitas con el cristianismo. Del mismo autor, véase también el pequeño volumen *Le religioni misteriche del mondo antico*, Milán 1948, donde hay también un capítulo en el que se confrontan los misterios paganos y los misterios cristianos.

58. *G. P. WETTER, *Altchristliche Liturgien*, Gotinga 1921, 1922; es uno de los más conocidos teólogos protestantes que han asimilado la eucaristía a los misterios paganos.

La ciencia de las religiones, nacida en la segunda mitad del siglo pasado, fue en sus comienzos muy combatida, y su mayor enemiga fue la teología.

Siendo para el teólogo católico la única religión verdadera el cristianismo, difícilmente podía sentir interés por las demás religiones. Los estudiosos de la ciencia de las religiones, en cambio, se inspiraban en otros principios y trataban de colocar en un mismo plano todas las religiones conocidas, que de este modo resultaba posible comparar con más o menos objetividad.

Vistas las cosas superficialmente, parece que la teología y la ciencia de las religiones están destinadas a ignorarse recíprocamente. Sin embargo, es fácil caer en la cuenta de que este motivo de mutua exclusión es imputable a carencia de algo en cada una de ellas. La teología se nos ofrecería mutilada si sólo se ocupara de la lógica interna de su sistema; la ciencia de las religiones no lo sería menos si se continuara con explorar superficialmente el fenómeno religioso.

GIUSEPPE GRANERIS, profesor de historia comparada de las religiones en el Pontificio Ateneo Lateranense de Roma, examina en esta obrita la posición respectiva de ambas ciencias. Partiendo de puntos de vistà generales, pasa después a ocuparse en problemas concretos, e insiste, de modo especial, en las cuestiones de actualidad más candente.